

IQBAL REVIEW

JOURNAL OF THE IQBAL ACADEMY PAKISTAN

APRIL 1983

**IQBAL ACADEMY PAKISTAN
LAHORE**

IQBAL REVIEW

Journal of the Iqbal Academy Pakistan

This Journal is devoted to research studies on the life, poetry and thought of Iqbal and on those branches of learning in which he was interested : Islamic Studies, Philosophy, History, Sociology, Comparative Religion, Literature, Art, and Archaeology.

Published alternately

In

English (April and October) and Urdu (January and July)

Subscription

(for four issues)

Pakistan

Rs 38.00

Foreign countries

US \$ 8.00 or £ Stg. 4.50

Price per copy

Rs 10.00

US \$ 2.00 or £ Stg. 1.00

All contributions should be addressed to the Editor and Secretary, Editorial Board, Iqbal Review, 116 McLeod Road, Lahore. Each article must have its duplicate copy. The Academy is not responsible for the loss of any article.

Editor : DR WAHEED QURAISHI, Director

Publisher : IQBAL ACADEMY PAKISTAN
116 - McLeod Road, Lahore

Printer : ZARREEN ART PRESS
61, Railway Road, Lahore



IQBAL REVIEW

Journal of the Iqbal Academy Pakistan

Editorial Board:

Chairman:
Dr Muhammad Baqir

Editor & Secretary:
Dr Waheed Quraishi

Members /

Dr Abdus Salam Khursheed

Prof. M. Saeed Sheikh

Prof. Khwaja Ghulam Sadiq

Vol. XXIV

April 1983

No. 1

CONTENTS

- | | | | |
|---|---|-----|-------|
| ★ | Allama Iqbal and the Pakistan Movement
<i>Latif Ahmed Sherwani</i> | ... | 1—20 |
| ★ | Iqbal and Wordsworth
<i>S. Sajjad Husain</i> | ... | 21—23 |
| ★ | The Nature of Dante's Influence on Iqbal
<i>S.M. Abdullah</i> | ... | 25—31 |
| ★ | Herbert Read on Dr. Iqbal
<i>Saleem Akhtar</i> | ... | 33—37 |
| ★ | A Rare writing of Iqbal
<i>Afzal Haq Qarshi</i> | ... | 39—42 |
| ★ | Two Unpublished Letters of Iqbal
<i>M. Jehangir Alam</i> | ... | 43—44 |
| ★ | Book Review
(Iqbal : His Political Ideas at Crossroads)
<i>Latif Ahmed Sherwani</i> | ... | 45—48 |

The place of pride which Islam came to occupy in Iqbal's thinking after 1908 naturally led him to write :

چین و ہرب ہمارا ، پندوستان ہمارا
مسلم ہیں ہم ، وطن ہے سارا جہاں ہمارا⁴

In a lecture delivered in 1910 Iqbal explained that the Muslim concept of nationality was linked neither with territory, nor with language, nor with race. "The essential difference between the Muslim community and other communities of the world consists in our peculiar concept of nationality. It is not the unity of language or country or the identity of economic interests that constitutes the basic principle of our nationality. It is because we all believe in a certain view of the universe and participate in the same historical tradition that we are members of the society founded by the Prophet of Islam."⁵ In one of his poems written after 1908 Iqbal said :

اپنی ملت پر قیاس اقوام مغرب سے نہ کرو
خاص ہے ترکیب میں قومِ رسول پاہنسی
ان کی جمیعت کا ہے ملک و نسب پر انحصار
قوتِ مذہب سے مستحکم ہے جمیعتِ تری⁶

One of the developments resulting from the First World War was the further popularity of the concept of nationalism, more particularly in the West. Since this concept directly clashed with the principles of Islam, Iqbal strongly criticised it :

اس دور میں سے اور ہے جام اور ہے جم اور
ساق نے بنا کی روپی لطف و ستم اور
مسلم نے بھی تعبیر کیا اپنا حرم اور
تہذیب کے آذر نے ترشوانی سمن اور
ان تازہ خداوؤں میں ہڑا سب سے وطن ہے
جو بیرون اس کا ہے وہ مذہب کا کفن ہے⁷

4. Same, p. 172.

5. Latif Ahmed Sherwani (Ed.), *Speeches, Writings and Statements of Iqbal*, Lahore, 1977, p. 104.

6. *Bang-i-Dara*, p. 279.

7. Same, p. 173.

Understandably, Iqbal did not approve of the strategies adopted, and the efforts made, by some Indian leaders to evolve one single nation in India. Speaking in the Punjab Legislative Council in 1927, he observed :

It has been argued that the present system [of competitive examination tempered by selection and nomination] tends to retard the progress of what my friend [Sardar Ujjal Singh] called nationality. Well, I do not know whether it is desirable to become a nation. It is a proposition which can be controverted. . .⁸

Even though Iqbal's thinking was based upon Islamic principles, he was a universalist in the true sense of the world. As early as 1921, in a letter to Prof. R. A. Nicholson, Iqbal described himself "a lover of all mankind" and said : "... it is in view of practical and not patriotic considerations . . . that I am compelled to start with a specific society (i.e., Islam) which, among the societies of the world, happens to be the only one suitable to my purpose. . . All men and not Muslims alone are meant for the Kingdom of God on earth, provided they say good-bye to their idols of race and nationality, and treat one another as personalities."⁹ In his poetry, Iqbal, the universalist, gave expression to his thoughts in these words :

موس نے کر دیا ہے نکڑے نکڑے نوع انسان کو
اخوت کا بیان ہو جا محبت کی زبان ہو جا
وہ پندتی وہ خراسانی ، وہ الفانی وہ تورانی
تو اے شرمندہ ساحل اچھل گر بے کران ہو جا¹⁰

In line with this thinking, Iqbal could not have anything against the non-Muslims of India. In fact, he himself stated :

A community which is inspired by feelings of ill-will towards other communities is low and ignoble. I entertain the highest respect for the customs, laws, religious and social institu-

8. Latif Ahmed Sherwani, cited, p. 53.

9. Syed Abdul Vahid (Ed.), *Thoughts and Reflections of Iqbal*, Lahore, 1973, p. 99.

10. *Bang-i-Dara*, p. 312.

It should be noted that the background of these verses is the misfortune of the Muslim world.

tions of other communities. Nay, it is my duty, according to the teaching of the Quran, even to defend their places of worship, if need be.¹¹

It is true that in the context of the communal question Iqbal had been much disappointed by the recommendations of the Nehru Committee¹² as well as those of the Simon Commission. As he put it :

... there is a subtle difference of motive in the constitutions proposed by the pundits of India and the pundits of England. The pundits of India do not disturb the Central authority as it stands at present All that they desire is that this authority should become fully responsible to the Central Legislature which they maintain intact and where their majority will become further reinforced on the nominated element ceasing to exist. The pundits of England, on the other hand, realising that democracy in the Centre tends to work contrary to their interests and is likely to absorb the whole power now in their hands, in case a further advance is made towards responsible government, have shifted the experience of democracy from the Centre to the provinces.¹³

But the All India Muslim Conference (originally also called the All-Parties Muslim Conference), of which Iqbal was a very prominent member, had made at its session held on 31 December 1928 and 1 January 1929 some demands for consideration by the Hindus. In March these demands were largely endorsed by Mohammad Ali Jinnah, President of the All-India Muslim League, in his 'Fourteen Points'. Iqbal thought that these de-

11. Latif Ahmed Sherwani, cited, p. 9.

12. Even some Hindu scholars have stated that the Nehru Report was unfair to the Muslims. For instance, Uma Kaura has written : "... his (Motilal Nehru's) attitude shows that he was more concerned with placating the Hindu Mahasabha than with giving satisfaction to the Muslims. The main reason was that the lessons of the 1926 elections, when the Swaraj Party had met with serious challenge from candidates like Madan Mohan Malaviya and Lajpat Rai, who were sympathetic to the Mahasabha, were still fresh in his memory. He remained cautious throughout and seemed determined not to give an opportunity to the Mahasabha to increase its following at the cost of the Congress even though this meant losing a chance to satisfy a large section of Muslim leadership." *Muslims and Indian Nationalism*, Columbia, Mo., 1977, p. 165.

13. Latif Ahmed Sherwani, cited, pp. 12-13.

mands were reasonable and in due course should be acceptable to the Hindus.

This is the background of Iqbal's address at the Allahabad session of the Muslim League in 1930. Iqbal then made two suggestions—a fact which has not received full attention from scholars. His first suggestion was :

The Muslim demand for the creation of Muslim India within India is . . . perfectly justified. The resolution of the All Parties Muslim Conference at Delhi is, to my mind, wholly inspired by this noble ideal of a harmonious whole which, instead of stifling the respective individualities of its component wholes, affords them chances of fully working out the possibilities that may be latent in them.¹⁴

Making his second suggestion, Iqbal said :

Personally I would go farther than the demands embodied in it [resolution of the All Parties Muslim Conference]. I would like to see the Punjab, North-West Frontier Province, Sind and Baluchistan amalgamated into a single State. Self-government within the British Empire, or without the British Empire, the formation of a consolidated North-West Indian Muslim State appears to me to be the final destiny of the Muslims, at least of North-West India.¹⁵

In the context of this suggestion Iqbal also said that the predominantly non-Muslim districts of the Punjab should be excluded from it.

Iqbal himself made it plain that he was making to alternative suggestions : (i) as in the demands put forward by the All-India Muslim Conference and the All India Muslim League (at its sessions in 1924, 1925 and 1926, later incorporated in the 'Fourteen Points'), and (ii) a redistribution of the British Indian provinces.¹⁶ The basic thought behind both suggestions was that the Indian Muslims were a people separate from other Indian peoples. In fact, Iqbal went to the extent of saying : "We are 70 millions and far more homogenous than any other people in India. Indeed the Muslims of India are the only Indian people who can fitly be described as a nation in the modern sense of

14. Same, p. 9.

15. Same, p. 10.

16. Same, p. 19,

the word."¹⁷ The importance of this point can hardly be over-emphasised because it was on this basis that the Muslim League later demanded Pakistan.

Iqbal's own preference was for the second suggestion, because, according to him, it provided a permanent solution of the communal problem in India.¹⁸ What Iqbal really meant was that in a consolidated north-western Muslim State it should be possible for the Muslims to order their collective life according to the principles of Islam, about which he was very keen. This keenness logically followed from his view that it is not possible "to retain Islam as an ethical ideal and to reject it as a polity in favour of national polities in which religious attitude is not permitted to play any part."¹⁹ In fact, Iqbal believed, as he later said, "that which really matters is a man's faith, his culture, his historical tradition. These are the things which, in my eyes, are worth living for and dying for..."²⁰ It should be added that Iqbal also thought that the "life of Islam as a cultural force in the country very largely depends on its centralisation in a specified territory."²¹

At the same time Iqbal thought that non-Muslims should not have any serious objections to his suggestion. He assured non-Muslims that in the state which he was suggesting there would not be any kind of religious rule.²² Instead it would ensure fair treatment to them. As he put it later, Muslims, "in view of their past history and traditions, [would] prove themselves free from all pettiness of mind and narrowness of outlook."²³ Iqbal also thought that the creation of a state with a large Muslim majority would further secure the position of non-Muslims inasmuch as such a state would be in a position "to give a more effective protection to non-Muslim minorities within its area."²⁴

Some non-Muslims thought that the real motive behind

17. Same, p. 23.

18. Same, p. 19.

19. Same, p. 7.

20. Same, p. 28.

21. Same, p. 10.

22. Same, p. 11.

23. Same, p. 221.

24. Same, p. 10.

Iqbal's suggestion for a Muslim state in the north-west of India was cooperation with Muslim states to the west at the expense of residuary India. Iqbal himself noted that Srinivasa Sastri thought that the suggestion was actuated by a desire "to acquire means of exerting pressure in emergencies on the Government of India."²⁵ His categorical reply was that such thinking was incorrect and his suggestion had resulted solely from "a genuine desire for free development which is practically impossible under the type of unitary government contemplated by the nationalist Hindu politicians. . ."²⁶

Iqbal, in fact, thought that the suggested state was in the interests of both India and Islam :

For India it means security and peace resulting from an internal balance of power : for Islam an opportunity to rid itself of the stamp that Arabian Imperialism was forced to give it ; to mobilise its law, its education, its culture and to bring them into closer contact with its own original spirit and with the spirit of modern times.²⁷

There is, however, much disagreement on the interpretation of what Iqbal suggested in his address. The well known historian Dr Ishtiaq Husain Qureshi, who also took a prominent part in the Pakistan movement, has argued : "Some writers have taken Iqbal to mean that he wanted only a consolidated Muslim unit within the confederation of India but this is incorrect. If that were so, he would not have mentioned self-government within the British empire or without it."²⁸ But Dr. K. K. Aziz, author/editor of a number of volumes on Pakistan and the Pakistan movement, has expressed the view : "It is one of the myths of Pakistani nationalism to saddle Iqbal with the parentage of Pakistan."²⁹

The disagreement is largely due to the fact that while one scholar has been able to comprehend that the suggestion of a consolidated Muslim state emanated from a person who was both a politician and a visionary, the other scholar thinks that

25. Same, p. 11.

26. Same.

27. Same.

28. *The Struggle for Pakistan*, Karachi, 1965, p. 121.

29. *The Making of Pakistan*, London, 1967, p. 54.

the originator of the suggestion was only a politician. In the view of this writer there is a clear hint in the suggestion that if a consolidated Muslim state was created in the immediate future, this would lead at some date in the future to the establishment of an independent Muslim state. This view is supported not only by Dr Qureshi's argument but also by Iqbal's reference in his suggestion to the final destiny of the Muslims.

The vision of an independent Muslim state continued to recur to Iqbal for quite sometime in different ways. In reply to a letter of Dr. Edward Thompson published in *The Times* of London in which it had been stated that, if the north-west areas of India separated, the defence of residuary India would become very difficult, Iqbal stated in October 1931 :

May I tell Dr. Thompson, in this passage I do not put forward a 'demand' for a Moslem state outside the British Empire but only a guess at the possible outcome in the dim future of the mighty forces now shaping the destiny of the Indian subcontinent.³⁰

At the third session of the Round Table Conference in 1932, when the scheme for a federation of India was being finalised, Iqbal suggested that the Indian provinces should become independent dominions, in direct relationship with the Secretary of State, there being no central government.³¹ It should be noted that till 1931 it was widely believed that the 'Dominions' in the British Empire were not completely independent but the Statute of Westminster of December 1931 had clarified that in the matter of sovereignty the Dominions were in no way inferior to Britain.

This writer also thinks that Iqbal had his 1930 vision as well in mind when, during his London visit, at a meeting of the National League, he stated :

... as President of the All-India Muslim League, I suggested as a possible solution the formation of a large West Indian State. While this suggestion of mine was not embodied in the demand of the Muslims of India, my personal opinion still is

30. B. A. Dar (Ed.), *Letters and Writings of Iqbal*, Karachi, 1967, pp. 118-19.

31. Dr. B. R. Ambedkar, *Pakistan or the Partition of India*, Lahore, 1976, p. 329 f. n.

that this is the only possible solution. I wait until experience reveals the wisdom or unwisdom of this suggestion.³²

Similarly, in February 1933, it was Iqbal, the visionary, who stated that in one respect the deliberations of the Round Table Conference have been very satisfactory inasmuch as these deliberations "have given birth to a people who are at once new and ancient. . . Not even a farsighted historian can realise the full consequences of the birth of this 'new-ancient' people. I only hope that their leaders will remain alert and not allow the growth of self-consciousness among their people to be arrested by external forces, social or political."³³

So far as the immediate future was concerned there can be no controversy about what Iqbal was asking for, irrespective of whether the existing provinces of India remained intact or these were redistributed as Iqbal preferred. He was asking for such safeguards in the constitution of a united India as would make it possible for the Muslims to lead their lives according to the principles of Islam. In the address itself Iqbal recalled that the suggestion for a consolidated Muslim unit had earlier been put forward before the Nehru Committee but it had not been accepted on the ground that the proposed unit would be very unwieldy.³⁴ He also stated that "if the principle that the Indian Muslim is entitled to full and free development on the lines of his own culture and tradition in his own Indian home-lands is recognised as the basis of a permanent communal settlement, he will be ready to stake his all for the freedom of India."³⁵

It is important to note that Muslim leaders at the first session of the Round Table Conference, which met in the winter of 1930-31, were also demanding such provisions in the future constitution as would enable the Muslims to keep their identity separate from that of the non-Muslims and would safeguard their special interests. Muslim demands did not look unreasonable to a number of non-Muslim delegates but in the absence of the Congress representatives at the Conference it seemed that

32. B. A. Dar, cited, p. 75.

33. Latif Ahmed Sherwani, cited, p. 225.

34. Same, p. 10.

35. Same, p. 8.

there was not much point in reaching a settlement of the communal problem. At the second session of the Round Table Conference M. K. Gandhi was the sole spokesman of the Congress and he took the stand that the Congress alone represented the peoples of India.³⁶ He refused to consider even those demands of the Muslims and other minorities which they considered most essential. Iqbal, himself a delegate at this session, later remarked : "We tried the majority and found them unwilling to recognise the safeguards which we can forego only at the risk of complete extinction as a nation determined to live its own life."³⁷

Iqbal was naturally disappointed at Gandhi's attitude but he continued to hope that a Hindu-Muslim understanding on some basis was still possible. The basis he proposed was : complete provincial autonomy, equal status for all federal units, classification of subjects into two categories only—federal and provincial, unconditional separation of Sind from Bombay, one-third seats for the Muslims in the Central Legislature, and Muslim majorities in the Punjab and Bengal Assemblies.³⁸

Iqbal reiterated his stand for a united federal India as late as December 1933 when, in a press statement, he declared :

The offer which His Highness the Agha Khan made to Mr. Gandhi two years ago still holds good. If under Pandit Nehru's leadership the Hindus or the Congress agree to the safeguards which Muslims believe to be necessary for their protection as an all-India minority, the Muslims are still ready to serve, in the Agha Khan's words, as camp-followers of the majority community in the country's political struggle.³⁹

While Iqbal was busy suggesting measures to safeguard the position of Muslims in the constitution that was then being thrashed out, Choudhry Rahmat Ali, a student at Cambridge, started a powerful campaign for a completely independent Muslim state in the north of India in the immediate future. Rahmat Ali has, however, claimed that he had demanded the establishment of such a state as early as 1915. The demand, he

36. Same, p. 32.

37. Same, p. 34.

38. Same, p. 32.

39. Same, p. 241,

says, he had put forward in his inaugural address at the Bazm-i-Shibli, which he had himself founded that year.⁴⁰

In the context of Rahmat Ali's claim the following points have, however, to be noted :

1. He has himself stated that his belief that the territories in the north of India belonged to the Muslims was imparted to him by his father, that he grew with it and it grew with him, and that it became the "dominating passion" of his life.⁴¹ Nevertheless, from 1916 for about 15 years he showed no activity although a number of important developments concerning the future of India took place during this period.

2. In December 1924 Lala Lajpat Rai had proposed the partitioning of the country into Hindu India and Muslim India and Muslim India included East Bengal also.⁴² In spite of that suggestion, Rahmat Ali, like Iqbal, concerned himself only with north-western India, although the basic consideration before both was the future of Islam and Muslims in India and there were more Muslims in the east of India than in the north-west.⁴³

3. Iqbal's address did not make much impression on the Muslim politicians but it led to some rethinking about the future of India amongst those Hindu leaders, British statesmen and intellectuals in India as well as Britain who studied it carefully. In fact, it seems to this writer that Iqbal himself was invited to the second session of the Round Table Conference largely because he had put forward some new ideas in his address. The possibility therefore cannot be ruled out that Iqbal's address and his other observations about a consolidated Muslim state contributed to Rahmat Ali's decision to start an

40. Choudhry Rahmat Ali, *Pakistan : The Fatherland of the Pak Nation*, Lahore, 1978, pp. 213-14.

41. Same, p. 123.

42. K. K. Aziz (Ed.), *Complete Works of Rahmat Ali*, Vol. I, Islamabad, 1978, p. xvi (Introduction).

43. Including Kashmir, but excluding the non-Muslim majority districts of the Punjab, there were about 20 million Muslims out of a total population of some 26.5 millions in the north-west of India as compared with about 27 million Muslims in the contiguous Muslim majority districts of Bengal and the adjoining Muslim majority district of Sylhet in Assam out of a total population of about 39 millions.

active campaign in favour of an independent Muslim state in the north of India in the immediate future. In this context it is important to note that Rahmat Ali himself has paid a great tribute to Iqbal :

... it must be gratefully remembered that . . . Iqbal's suggestion for the amalgamation of the four provinces made a profound contribution to our cause. Though it infuriated our politicians and convulsed the Caste Hindoos, it re-inspired our people to think in terms of the consolidation of our nation, revived the issue of our future, and riveted our gaze on our homelands in the north-west of 'India'.⁴⁴

Rahmat Ali's own explanation is that he started his campaign because he was bitterly opposed to the agreement of the Muslim delegates to the Round Table Conferences to the scheme of an Indian Federation. "I warned the Muslim delegates. I knew that their action had obliterated the twelve centuries of our history, destroyed the very foundations of our heritage and crippled all hopes of the fulfilment of our mission."⁴⁵ Perhaps it would be more correct to say that Rahmat Ali could not convince any of the delegates of the soundness of his own scheme. Whatever the case, he started his campaign single-handed and, on 28 January 1933, he issued a declaration entitled *Now or Never*, in which it was stated that the demand for a separate Muslim Federation was "a matter of life and death for the Muslims of India" and that the "issue is now or never. Either we live or perish for ever."⁴⁶ He followed up this declaration by issuing and distributing pamphlets, tracts and handbills and also started a weekly which he called *Pakistan*. As a result of these various measures his scheme became known at least to the British statesmen concerned with the future of India and later in that year some members of the Joint Parliamentary Select Committee interrogated Muslim witnesses, who appeared before the Committee, about it.

But Muslim leaders were then convinced that the interests

44. Choudhry Rahmat Ali, cited, pp. 220-21.

45. Same, pp. 222-23.

46. For the text of the declaration see K. K. Aziz, cited, pp. 5-10. The two quotes are from pp. 6 and 10.

of the Indian Muslims could be properly safeguarded in a constitution based upon the federal principle. In fact, on various occasions they had already expressed their views on those lines. The Muslim witnesses before the Committee therefore called Pakistan "only a student's scheme", "chimerical and impracticable."⁴⁷

Iqbal himself, as is evident from the extracts from his address and statements quoted earlier, was then committed to a federal constitution in the immediate future. His thinking must have been reinforced by the replies of the Muslim witnesses before the Select Committee. Small wonder, he decided not to leave any ambiguity about his position, and in his letter of 6 March 1934 to Maulana Raghib Ahsan, stated : "I propose to create a Muslim province *within* the Indian federation ; the 'Pakistan' scheme [of Rahmat Ali] proposes a separate federation of Muslim provinces in the north-west of India *outside* the Indian federation..." It is significant that Iqbal wanted his position to be publicised through the newspapers.⁴⁸

What Iqbal visualised in 1930 as a possibility in the distant future became a clear cut demand of the Indian Muslims within a decade, largely because of developments connected with the introduction of provincial autonomy, provided in the Government of India Act of 1935, as from April 1937. At this crucial moment in the history of India, the predominantly Hindu Congress decided to elect Jawaharlal Nehru to its key post of President. Nehru was a socialist and knew a great deal about international relations but not much about the affairs of his own country. As he himself said in his presidential address at the Lucknow session of the Congress in April 1936 : "For many years now I have been a distant looker-on on this Indian scene where once I was an actor..."⁴⁹ And in spite of the very conservative nature of the people whose destiny Nehru had been chosen to influence, he declared : "I am convinced that the only key to the solution of the world's problems and of India's

47. Quoted in Rajendra Prasad, *India Divided*, Lahore, 1978, p. 207.

48. Facsimile of letter published in *Jung*, 21 April 1982.

49. Dorothy Norman (Ed.), *Nehru—The First Sixty Years*, Vol. I, London, 1965, p. 425.

problems lies in socialism..."⁵⁰ He also declared that the communal problem was "after all, a side issue, and it can have no real importance in the larger scheme of things."⁵¹ A few weeks later he expressed the view that "the communal problem was the creation of a third party."⁵²

Inasmuch as it was not then known how popular the Congress was among the Indian peoples, Muslim leaders did not take much notice of such statements. But the statements of Nehru and his socialist nominees in the Congress Working Committee created a rift in the Congress leadership itself. Rajendra Prasad, one of the leading right wing leaders, wrote to Nehru : "We have got many difficulties and problems which baffle solution. The country has not yet found a solution of the Hindu-Muslim problem in spite of the greatest efforts." In these circumstances, Rajendra Prasad posed the question, "is it practical politics to say that all our communal and international differences will vanish in no time if we can concentrate our attention on economic problems and solve them on socialistic lines?"⁵³ Indeed, so wide became the rift that at the end of June Rajendra Prasad, C. Rajagopalachari, Jairamdas Doulatram, Jamnalal Bajaj, Vallabhbhai Patel, J. B. Kripalani and S. D. Dev, members of the Working Committee, tendered their resignations and wrote to Nehru : "We are of [the] opinion that through your speeches and those of . . . other socialists colleagues and the acts of other socialists who have been emboldened by the speeches we have referred to the Congress organisations has been weakened throughout the country without any compensating gain."⁵⁴ Nehru was naturally perturbed and himself offered to resign the Presidentship.

The rift was, however, healed on the intervention of Gandhi who was held in very high esteem both by Nehru and his right wing

50. Same, p. 433.

51. Same, p. 442.

52. Quoted from *The Civil and Military Gazette* (Lahore) in C. H. Phillips and Mary Doreen Wainright (Eds.), *The Partition of India*. London, 1970, p. 254.

53. Same, p. 255.

54. Dorothy Norman, cited, p. 454.

colleagues. With unity restored in leadership the Congress was able to launch a powerful election campaign, which proved very successful inasmuch as in about two-thirds of India it won a majority of seats in the provincial assemblies. The success was even beyond the expectations of the Congress leaders themselves.

It is true that the Congress succeeded only in the Hindu majority provinces and there also it fared very badly in the case of Muslim seats.⁵⁵ But this failure did not disturb Nehru because he thought : "We failed because we had long neglected working among the Muslim masses and we could not reach them in time."⁵⁶

Thrilled with the election results, Nehru declared at the Convention of Congress Members of the Provincial Assemblies held in March 1937 : "We have too long thought in terms of pacts and compromises between communal leaders and neglected the people behind them. That is a discredited policy and I trust that we shall not revert to it. And yet some people still talk of the Muslims as a group dealing with the Hindus or others as a group, a medieval conception which has no place in the modern world. We deal with economic groups today and the problems of poverty and unemployment and national freedom are common for the Hindu, the Muslim, the Sikh and the Christian."⁵⁷

To make the Congress popular among the Muslims Nehru asked all Congress Committees in the provinces to make special efforts to enrol Muslim members. The Central Congress Committee set up a new department to deal with Muslims. Notices were circulated to all district and local committees to substitute Urdu for Hindi for areas where there were large Muslim populations.⁵⁸ Towards the Muslim League, the only All-India party of the Muslims, Nehru adopted an attitude of contempt.

55. The Congress won 16 seats out of a total of 36 Muslim seats in the Assembly of the Muslim majority N.W.F.P. Province where it had since long been allied with the Muslim Red Shirt organisation. In the remaining 10 provincial Assemblies, out of a total of 446 Muslim seats, Congress won only 11 seats.

56. Dorothy Norman, cited, p. 479.

57. Same.

58. Congress circular of 31 March 1937, *Uma Kaur*, cited, pp. 109-10.

He thought that it was a religious body and could not participate in politics. He had the Muslim League in mind which declared that "the time has gone when religious groups can take part in the political and economic struggle. That have been so in the medieval times : it is inconceivable tod

Nehru's efforts to win over the Muslim masses from Congress and his contempt for the Muslim League and Muslim leaders, more particularly because it became apparent them that the Congress leadership was aiming at the merger the Muslims in one Indian nation, which would be based on values of the much larger Hindu community.

Iqbal was bound to react more strongly than any Muslim leader because he was not only greatly dedicated to Islam but also possessed unbounded faith in the capacity of the Muslims to make their contribution for the good of mankind. Some two decades back he had written in the *Rumuz-i-Bek*

خیزد بانگ حق از عالیے
گر مسلمانی نیسانی دمے
نہ دانی آپہ ام" الکتاب
امت عادل ترا آمد خطاب
و قاب چہرہ ایام تو
در جهان شاید علی الاقوام تو

* * *

در تاریخ ایام کن آئھ بور تو کامل آمد عام کن⁶⁰

His faith in his co-religionists had remained unshaken about the time Nehru had started his Muslim mass conversion programme, Iqbal was writing :

گردون بے کام او نہ گردد بے گردانہ زین را⁶¹

This is not to suggest that Iqbal was not interested in the material well-being of people on which Nehru was laying much emphasis. In fact, as early as 1920, in a letter to G. M. Trevelyan, Iqbal had stated : "Situated as we are, political independence must be preceded by economic independence and in respect the Muslims of India are far behind other communities".

59. Quoted from *The Times of India* in same, p. 110.

60. *Kulliyat-i-Iqbal (Farsi)*, Lahore, 1975, pp. 139-40.

61. Same, p. 1024.

of this country. Their principal need is not literature and philosophy but technical education, which would make them economically independent.”⁶² In his address to the All-India Muslim Conference in 1932, Iqbal had emphasised the need for the formation of youth leagues which “must specially devote themselves to social service, customs reform, commercial organisation of the community and economic propaganda in towns and villages, especially in the Punjab, where enormous indebtedness of Muslim agriculturists cannot be allowed to wait for the drastic remedies provided by agrarian upheavals.”⁶³ In 1937 Iqbal wrote to Jinnah: “Personally I believe that a political organisation which gives no promise of improving the lot of the average Muslim cannot attract our masses. . . And the whole future of the League depends on the League’s activity to solve this question [of Muslim poverty].”⁶⁴

But Iqbal could not reconcile to Nehru’s atheistic socialism. It is admitted that at times Iqbal has spoken well of socialism. But this is only in the context of one of its aspects, that of relieving the workers of the oppression of capitalists :

بندہ مزدور کو جا سکر لیفام دے
خپر کا لیفام کیا ہے یہ لیام کائنات
اے کر تجھے کو سکھا گیا سرمایہ دار حیلہ گر
شاخ آہو نہ روی صدیوں تلک تری برات
دست دولت آخرین کو مزدیوں ملتی روی
اہل نروٹ، جیسے دیتے ہیں غریبوں کو زکات⁶⁵

The basic approach of socialism—its concern *only* with the material well-being of man—was unacceptable to Iqbal :

غیریان کم کرده الہ اولاد را
در شکم جویند جان پاک را
جز ۴۰ تن کارے لدارد اشتراک

62. Latif Ahmed Sherwani, cited, p. 203.

63. Same, p. 41.

64. *Letters of Iqbal to Jinnah*, Lahore, 1974 reprint, pp. 17-18.

65. *Bang-i-Dara*, p. 297.

دین آن بینبر حق ناشناس بر مساوات شکم دارد اساس⁶⁶

Iqbal believed that the unity of man could not be bifurcated into spirit and matter :

تن و جان را دو تا گفتن کلام است
تن و جان را دو تا دیدن حرام است⁶⁷

In Iqbal's view the major purpose of the State itself is to develop the spirit of man : "There is no such thing as a profane world. All this immensity of matter constitutes a scope for the self-realisation of spirit. All is holy ground. . . . The State, according to Islam, is only an effort to realise the spiritual in a human organisation."⁶⁸

In view of his failing health, Iqbal could not actively oppose Nehru's programme. He therefore appealed to Jinnah to save the Indian Muslims from Nehru's socialism. In March 1937 Iqbal wrote : "It is absolutely necessary to tell the world both inside and outside India that the economic problem is not the only problem in the country. From the Muslim point of view the cultural problem is of much greater consequence to most Indian Muslims. At any rate it is not less important than the economic problem."⁶⁹ In May Iqbal wrote that the solution of the problem of Muslim poverty lay "in the enforcement of the Law of Islam and its further development in the light of modern ideas" and that "in order to make it possible for Muslim India to solve the problems, it is necessary to redistribute the country and to provide one or more Muslim states with absolute majorities."⁷⁰ Finally, in June Iqbal wrote : "Why should not the Muslims of North-West India and Bengal be considered as nations entitled to self-determination just as other nations in India and outside India are?"⁷¹ Iqbal's letters no doubt influenced Jinnah's

66. *Javed Namah*, 1959 reprint, p. 69.

67. *Kulliyat-i-Iqbal (Farsi)*, p. 547.

68. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, 1975, p. 155.

69. *Letters of Iqbal to Jinnah*, cited, p. 14.

70. Same, pp. 18-19.

71. Same, p. 21.

ng.

1 May, when suggesting the redistribution of the country, had also posed the question : "Don't you think that the or such a demand has already arrived ?"⁷² The time had in arrived and although Iqbal did not live long enough to see Muslim League adopt his suggestion, in October 1938 m leaders from the platform of the League itself began to terms of a separate Muslim state. At the Sind Provincial m League Conference, at which Jinnah presided, some e leaders put forward a resolution in which it was stated 'India may be divided into two Federations, viz. : the ation of Muslim States and the Federation of non-Muslim .'⁷³ In March 1939, in his presidential address at the onal Muslim League Conference at Meerut, the General ary of the League, Nawabzada Liaquat Ali Khan, stated 'the Hindus and Muslims could not live together in peace, ould agree to divide the country.'⁷⁴ A year later, at the l session of the Muslim League held at Lahore, a resolution opted in which it was demanded that geographically uous areas of India should be so demarcated that "the in which the Muslims are numerically in a majority, as in North-Western and Eastern zones of India, should be ed to constitute 'Independent States' in which the consti-units shall be autonomous and sovereign."⁷⁵

was in the fitness of things that Jinnah acknowledged the less of Iqbal's thinking and his great contribution to deter-; the best solution of the difficult problem of the Indian ns. Wrote Jinnah in 1942 : "His (Iqbal's) views were sub-lly in consonance with my own and had finally led me to me conclusions as a result of careful examination and of the constitutional problems facing India and found sion in due course in the united will of Muslim India as orated in the Lahore Resolution of the All-India Muslim

⁷² Same, p. 19.

⁷³ Quoted in C. H. Philips and Mary Doreen Wainright, cited, p. 261,

⁷⁴ *Khuba-i-Sadarat*, Delhi, 1939, p. 11.

⁷⁵ Latif Ahmed Sherwani (Ed.), *Pakistan Resolution to Pakistan*, , Karachi, 1969, p. 21.

League. . . ." ⁷⁶ Two years later Jinnah stated that Iqbal "was one of the few who originally thought over the feasibility of carving out of India . . . an Islamic state in the North-west and North-east zones which are historical homelands of Muslims." ⁷⁷

76. *Letters of Iqbal to Jinnah*, cited, pp. 6-7 (Foreword).

77. Jamiluddin Ahmad (Ed.), *Speeches and Writings of Mr. Jinnah*, Vol. II, Lahore, 1976, p. 147.

IQBAL AND WORDSWORTH

S. Sajjad Husain

It was with considerable interest and surprise that I started reading the article on Iqbal and Wordsworth by Alim Siddiqui in Iqbal Review (July 1980). It had never occurred to me before that there existed any affinities between them. They belonged to two different traditions and two different cultural backgrounds. What could they possibly have in common? But considering that Iqbal, like other educated people in the subcontinent, must have read the English poets in school and college, and having regard also to the fact that many subcontinental writers have been influenced by them, I imagined that the author of the article had perhaps discovered traces of this kind of influence. I thought of Tagore in Bengali in whom one could see various European influences at work. But I was disillusioned soon. For what Mr. Siddiqui has done is to quote some passages from the two poets on subjects which by a stretch of the imagination could be called analogous and put on them an interpretation which is untenable.

One need not doubt that Iqbal had read Wordsworth. He is said to have remarked on one occasion that it was the study of Wordsworth's poetry which saved him from atheism (ilhad). This is all to the good. The writer then proceeds to say or rather imply that this must be due to the having had the same sort of upbringing : Wordsworth in the Lake District of England and Iqbal in Sialkot! The idea that the Lake District and Sialkot have much in common and would breed the same moods and attitudes is certainly original. Neither of the two was what we call a city-bred poet. Wordsworth was not a Cockney like Keats, nor had Iqbal the urban background of Ghalib. But does it follow that they must have spiritual affinities? That needs substantiation.

A few passages are quoted from such pieces as Himalay,

Khizr-e-Rah, Ek Arzoo—which certainly prove that Iqbal was not unresponsive to nature—and having done so the writer goes on to adduce passages from Wordsworth on the subject of nature and asks the reader to accept that his point has been demonstrated. It never struck his that whereas Iqbal's poems are plain evocations of natural beauty Wordsworth's exemplify the philosophical idea that Nature was a living force, a presence that disturbed him with the joy of elevated things. Unlike Wordsworth, Iqbal never formulated a philosophy out of his love of nature such as it was. Wordsworth is pantheistic. Now there have been great lovers of nature in English poetry. Both Shelley and Keats wrote magnificent nature poetry, but we do not on that account try to establish affinities between them and Wordsworth. Anyone who has ever read Shelley's Ode to the West Wind and Keat's To Autumn and compared them with Wordsworth's Tintern Abbey and the Prelude would know what I am talking about.

The fact is that all poetry revolves around such basic subjects as love, nature, suffering, death, God, beauty and so on. There are hundreds of poems in every literature on these themes. But unless one could prove that two poets have approached a subject from the same point of view it is not customary to speak of affinities. What poet who had deep feelings could avoid writing at one time or another on the pain of separation from the loved one? But would it be wise to group together Kalidasa and Horace and Shakespeare and Browning because they have all written on love? That is the kind of parallelism Mr Siddiqui has established.

The strange example of parallelism that occurs in the article relates to the attachment of the two poets to two women. Iqbal, he writes, was deeply attached to a woman called Atyia Begum; Wordsworth, similarly was attached to his sister Dorothy, as they say in geometry. There are hundreds of poets in whose lives a woman has played a part. Why not say that Iqbal and Shakespeare belong to the same group, because the latter also loved a Dark Lady? This is neither good logic nor sound literary criticism. I suppose that one could from this point of view also establish a likeness between Iqbal and Petrarch who worshipped his Laura and Dante whose devotion was concentrated on Beatrice.

Something could possibly have been said about the interest

which both Iqbal and Wordsworth had in politics. The early revolutionary fervour in the latter and Iqbal's life-long interest in the political fate of his fellow Muslims sprang probably from the same motives. But this is an area which the author has avoided.

Another example of the kind of parallelism the writer has sought is the mention in the last paragraph of the article of the fact that both poets received public recognition from their peoples. Wordsworth had been appointed poet Laureate, while Iqbal was acknowledged as the national poet of the Muslims in the subcontinent. If this testifies to any affinity between the two, could one not trace a parallel between Iqbal and Tennyson or Iqbal and Robert Bridges?

Literary comparisons are sometimes illuminating. They bring to light aspects of the work of two poets which may have passed unnoticed. But a forced comparison where no affinities exist can serve no purpose. Both temperamentally and in their approach to life, their beliefs and ideas, Iqbal and Wordsworth were very dissimilar. This is not denying the fact that at a certain stage in his life Iqbal may have owed some inspiration to him. That is an entirely different matter. One can usefully compare a poet like Milton with Dante with their preoccupation with Christian theology, but it would be absurd to draw a comparison between either of them and say a poet like Philip Sidney or Gray. The mention of Dante reminds me that the striking similarity between Iqbal's use of Rumi as a spiritual guide and Dante's use of Virgil in the same capacity deserves to be studied in depth. This would throw light on Iqbal's indebtedness to Europe and at the same time on his originality.

I confess that I am not an Iqbal scholar. The whole purpose of this note is first to disparage the tendency to draw fanciful comparisons between dissimilar poets, and secondly to protest against the idea that the true test of an Eastern poet's greatness is whether he has affinities with some European poet. The fact that there is nothing to be found in Wordsworth which could be called the counterpart of Asrar-i-Khudi or Javid Namah does not detract from his greatness. Likewise, the absence in Iqbal's works of anything like the Prelude or Tintern Abbey does not take away from his renown. They are great in their different ways.

REPRINTS OF OUR BOOKS

English/Urdu/Persian/Arabic

	<i>Price</i>
1. Letters and Writings of Iqbal <i>B.A. Dar</i>	Rs. 14/-
2. Introduction to the Thought of Iqbal (trans. from French) <i>M.A.M. Dar</i>	Rs. 4/-
3. A voice from the East <i>Zulfiqar Ali Khan</i>	Rs. 5/-
4. Islam aur Science <i>Dr. M. Rafiuddin</i>	Rs. 6/-
5. Makateeb-i-Iqbal Benam Girami <i>M. Abdullah Qureshi</i>	Rs. 20/-
6. Iqbal aur Attiya Begum <i>Zaiuddin Burni</i>	Rs. 16/-
7. Iqbal aur Siyasat-i-Milli <i>Raees Ahmad Jafri</i>	Rs. 34/-
8. Iqbal aur Jamaliat <i>Dr. Naseer Ahmad Nasir</i>	Rs. 35/-
9. Iqbal aur Bhopal <i>Sehba Lakhnavi</i>	Rs. 42/-
10. Iqbal aur Hyderabad Daccan <i>Nazeer Hyderabadi</i>	Rs. 21/-
11. Iqbal Kay Hazoor Mein <i>Syed Nazeer Niazi</i>	Rs. 51/-
12. Zarb-i-Kaleem (trans.) <i>Dr. Abdul Hamid Irfani</i>	Rs. 22/-
13. Tadhkira-i-Shora-i-Kashmir (Vol. II) <i>Pir Hassamuddin Rashidi</i>	Rs. 51/-
14. Tadhkira-i-Shora-i-Kashmir (Vol. III) <i>Pir Hassamuddin Rashidi</i>	Rs. 51/-
15. Payam-i-Mashriq <i>Abdul Wahab Azzam</i>	Rs. 21/-

THE NATURE OF DANTE'S INFLUENCE ON IQBAL

S. M. Abdullah

Almost all the important writers on Iqbal have referred to Dante's influence on Iqbal, so far as the *Jawid Nama* is concerned.

This has left an impression in the minds of some students of Iqbal that *Jawid Nama* is an *imitation*, and lacks originality because of its resemblances with the *Divine Comedy*.

That *Jawid Nama* has some similarities with the *Divine Comedy*, there is no doubt. But mere resemblance in a few details or even imitation of certain aspects does not necessarily prove that Iqbal was an imitator having no scheme of his own, conceptual as well as artistic. In fact, Iqbal's work is almost original in ideational approach as also in the architecture of his story.

Inspiration in the field of ideas, life and culture is one of the commonest phenomenon of human culture; even great masters like Shakespeare not excluded. Dante's own borrowings from old poets and men of letters (including the Muslim authors and Scholars) were considerable. Yet, Dante's masterpiece, *the commedia* stands aloft as a wonderful piece of originality. Similarly, Iqbal's claim to originality and greatness is not vitiated because of a few resemblances, or for reasons of casual inspiration from Dante.

This assumption necessitates a critical and fuller discussion on a few points, e.g. :

- (a) What is the nature and extent of Iqbal's borrowings ?
- (b) Why should Iqbal solely depend upon Dante, when he could fall back directly upon the muslim materials (like *Mirajnamas*, prophetic traditions relating to Miraj and their adaptations in verse and prose) which, according to Miguel Asin (the author of the famous book *Islam and the Divine Comedy*) Dante also used profusely.
- (c) What are the characteristic features of the *Jawid Nama*

which account for its distinction and individuality as against the *Divine Comedy*.

(d) Some other notable aspects of the *Jawid Nama*.

Nature and extent of resemblances

It can not be denied that the *Jawid Nama* seems to have some similarities with the pattern of the *Divine Comedy*. It may also be surmised that the idea of compiling such a book may have struck the Poet of the East, after studying the memorable book of Miguel Asin on the subject, the first English Edition of which had already appeared in 1926, and become very popular among the Muslim intellectuals of the time. However, we know on the authority of the late Chaudari Muhammad Husain, a disciple and trusted associate of Allama Iqbal—(who wrote an article on *Jawid Nama* soon after it was published) that the Allama had always in his mind a book on the mysteries of the Miraj of the Holy Prophet, till in 1929 he decided to compile the present work *Jawid Nama* (see *Nairang-i-Khayal*, Annual Number 1942, pp. 108). In any case, Dante's work may have been taken as model by Iqbal.

Similiarities

In fact, the basic scheme of the work is the same. Of course, differences are there as we shall see later, but the general outline is the same, e.g.: (1) the starting point (an incident in the D.C. (*Divine Comedy*), mis-track in a Jungle), (2) sudden appearance of a guide (Rumi in the case of the *Jawid Nama*., and Virgil in the case of the D. C.), (3) Ascension of both poets stage by stage, according to the Astronomical (or theological) arrangement, (4) Interviews with several men or personalities in Hell and Heaven, (5) Various kinds of torments and tortures and rewards to the sinners and the righteous men respectively, (6) description of several places providing an atmosphere to each situation (rivers of gold and silver, mountains covered with snow, landscape, characters and mythological figures and several other things).

Differences

This is a list of similarities but as already observed differ-

ences are more glaring and are of a basic nature.

As against Dante, who takes deeper interest in the spiritual conversion of the individual on theological basis of the Catholicism, in vogue in the 14th Century, A. D., Iqbal is more concerned with the metaphysical questions of his own age, and political questions of the Muslim world during the twentieth century.

The age of Dante was that of scholastic rationalism as expounded by St. Thomas Aquinas but Iqbal belonged to the age of Science, Mathematics and Space—Physics. While Dante insists on the identity of Religion and Reason, Iqbal emphasises the unity of spirit and Matter, hence of Religion and Science. So, the interpretation of Reality is different in both cases.

In a sense, we come across two different voices while going through the texts of these two poets. In Dante, we have a Christian voice while in Iqbal, we find a Muslim voice expressing ideas, characteristically Muslim.

For Iqbal Ascension to the Divine Sphere (میراج) is not an unfamiliar phenomenon because every Muslim believes in *Miraj* (ascension) and *Isra* (nocturnal journey) of the Holy Prophet. Iqbal refers to the idea of the *Miraj* in the first section of the book.

He thereby suggests that ascension of man to the Divine Shpere was not an impossibility. No doubt, Iqbal's view of *Miraj* apparently does not strictly conform to the traditional belief, and he interprets *Miraj* as a change or revolution in consciousness but this is his interpretation. The case of the Holy Prophet is quite different and specific as we shall see later.

Here we have two different tempers. Generally speaking Dante is always seen frightened, depressed, terrified, confused and panicstricken throughout his heavenly journey, while Iqbal even in a very grave situation looks calm and composed, although enthusiastic and eager to know more. Again, Dante is too much submissive, even timid. When he accompanies his guide he puts very few questions, and when he has ever the courage of asking about anything, he is snubbed and is satisfied with one or two casual remarks of his guide. As against this, Iqbal is very inquisitive, goes deep into delicate questions, and, in most cases argues with 'heavenly personalities', nay even with his Guide.

Jawid Nama begins with *Munajat* (prayer in Quietude or

whispering with the Lord, in which the poet expresses his craving for a vision of Reality. Here Iqbal's approach is positive. His passion for Higher Knowledge is intense. In such a state of Mind, he prays that he may be granted light, yet more light.

Dante's attitude throughout his journey smacks of his conviction in the Christian idea of the '*original sin*', whereas Iqbal's idea of human dignity and glorious destiny is based on God's declaration on the eve of Adam's mission to earth that Man is going to be the Deputy of God on earth (مخلوق) and has a great future. There is no guilt complex, no indication of inferiority, no wavering, no defeatism. In a section of the *Jawid Nama*, there is an assurance from the Angels about the superiority of Man (of *Naghma-i-Mala'ik*—the Song of the Angels), after which the great Rumi appears on the scene with a surer and more confident voice. Those interested may examine the Canto in the D. C. regarding the emergence of Virgil who exhorts the Poet (Dante) to proceed under the lure of Poet's beloved Beatrice idealised by him (Dante).

Here we find the two poets on two different planes. While Ideal Love is the chief motive with Dante, with Iqbal it is love for the knowledge of Reality which is the main motivating force.

Another great difference between the two poets lies in their treatment of the *super-natural element* as a means of the development of the story. In Dante, this element is very strong. He creates an atmosphere completely flouting the *law of probability*. He wishes his reader to believe what is not believeable. He carries his reader through his undoubtedly saperior power of description and delineation which captures the imagination not allowing him to ponder rationally. However, Iqbal does not lose his rational sense under any situation. In most difficult situations necessitating the intervention of the super-natural element, his regard for the *law of causality* and probability never fails him. For instance, if we compare the episode of the Heavens, appearance of the suburbs of the *inferno* in the D. C. and of reaching the lower limits of the sphere of the Moon in the J. N., we will at once find that while Iqbal's approach is gradual and almost natural and therefore intelligible, Dante's approach is sudden like a jerk.

Iqbal passes through the various stages methodically : for instance, after the first prayer (صلوة) there is (1) *Tanbih-i-*

Asmani, (2) the Song of the Angels, (3) *Tamhid-i-Zamini*, (4) Rumi's Appearance and sudden emergence of Zarwan—(the Higher spirit controlling time and space—and then entrance of the two poets) (the Guide and the Disciple) into the Afshak-i Falak-i-Qamar, Falak-i-Utarad, Falak-i-Zuhra and so on : All this process is gradual and therefore credible.

But in Dante, in the 3rd canto (of the Inferno), Caronte refuses to take poets further, a severe whirlwind takes over, an earthquake sets in along with lightening and lashing winds. Here Dante falls down unconscious. But after a thunder, when he regains his consciousness, he finds that someone has carried him across the chasm which was hitherto impassible.

Now this is sheer '*phantasy*' overloaded with fiction of the most violent type. Usually we find Dante crossing one stage after the other in a state of unconsciousness.

As observed before, the differences of the two are those of the age—and also those of the religioos tradition.

Iqbal follows the Holy Quran which maintains that nobody from the Earth could penetrate into the Heavens, except with the essential (spiritual or divine) powers (Quranic words : عالیٰ سلطان). This means that the Heavens could through Sultan be pierced through by human being—and the Holy Prophet set an example of that.

The recent Space Conquest has further strengthened the view, but Iqbal's reference may be read in a wider context.

Dante could not conceive that Heavens could be pierced through. Therefore he proceeded *fictionally*. Yet another sphere of distinction between Dante and Iqbal is found in the handling of the mythological materials. Dante has utilized *Greek mythology* to the fullest extent,—three-headed demons, some creatures, half human and half animal and so many other things. But in Iqbal use of mythology is rare. It exists only in the episode dealing with the Hindu saint *Jahandost* (Vishwa Mitr) and the Hindu poet Bhartari Hari.

Dante is *allegorical* throughout, while Iqbali's statements are *factual, logical*, with allegorical significance only rarely. However, inspite of all this, Dante excels in his superb characterisation, excellent artistry and marvellous power of description, as also in his great *dramatic skill*, and this justifies T. S. Eliot's remarks that "Shakespeare gives the greatest width of human passion ;

Dante the greatest altitude and greatest depth. They compelment each other. It is futile to ask which undertook the more difficult job." (T. S. Eliot, Selected Essays, p. 265). One thing, however is certain that Iqbal's job was decidedly more difficult because he belonged to the age of scientific thought in which concrete reality rather than fiction reigned supreme.

The system of the Universe which Dante employed was *Ptolemic* and not the familiar *Copernican*—, the macrocosmic system as one would say. But Iqbal is not very strict about the system : he simply follows the usual familiar astronomical system in vogue among the Muslims.

Anyhow, in the words of Robert H. Lynn, (Notes on the Divine Comedy, vol. 1 p. 9) "the *Commedia* is a cathedral in language and is unique in several ways" and so is *Jawid Nama* unique in certain other ways.

Miguel Asin, who has already been quoted above, has taken great pains to prove that Dante based his book on the Muslim legends of the *Isra* and the *Miraj*. Isra mean's undertaking of journey at night as the Holy Prophet did, according to the Holy Quran (سبحان الذي أسرى بعده ليل الخ), from the Holy mosque of Makkah to the Holy mosque of Aqsa (Jerusalem), followed by ascension to the Heavens. Quite a large mass of Muslim literature exists on these topics, and M. Asin has examined it to arrive finally at the conclusion that Dante with all his fame as a great poet, which praise he deserves, has substantially borrowed from the above-mentioned Muslim sources.

In this article, I do not propose to go into the merits of the above-mentioned conclusion. I am only refering to the question of Iqbal's utilization of the original Muslim sources from which Dante undoubtedly borrowed a lot.

I do not claim to have gone through the entire body of this literature but I have an impression that Iqbal did not depend much on these stories of the *Miraj* and the *Isra*. Conversely, he partially based his poem on the plan of the Divine Comedy as is suggested by the systematic arrangement of the episodes having almost the same details here and there.

Iqbal did not follow the pattern of the *Isra* and the *Miraj* out of respect for the Holy Prophet whose special privilege it was to have ascended the Heavens with prophetic dignity and sublimity.

No other human being according to Muslims can have that honour.

This also accounts for Iqbal's interpretation of the ascension (*جِلْمَاد*) that it could only be a higher state of Ordinary human consciousness (and not specific), without involving any physical implication. This, refers to men other than the Holy Prophet. Others can attain to some sort of superconsciousness but the Ascention of the Holy Prophet's is a unique experience and without parallel.

It is quite certain that Ibn-i-Arabi's *Fatuh-i-Saltanat* and his other work on Isra could not be the models of Iqbal for his *Jawid Nama* because details differ widely and basically. Similarly al-Ma'arri's *Risalatul-Ghufran* could not catch the imagination of Iqbal because its contents contain heretical materials. There are certain other works of importance such as the *Miraj Nama* of Ibn-i-Sina (in Persian), and certain poems on *Miraj* in the *Mathnawiyat* of great Persian poets such as Nizami Ganjawi, Amir Khusru, Jami and others. These also could not serve as models because most of these contain vague rhetorical statements lacking in accuracy and precision.

Ibn-i-Sina's work is more or less an interpretation of the facts of *Miraj* in philosophical terms, and in Amir Khusru's *Matla'-ul-Anwar*, the only resemblance with Jawid Nama is that Khusrau also describes the various stages of the heavenly journey but that is only casual.

There are certain chapters in the *Ma'arifun-Nubuwah* also which could benefit Iqbal but their subject matter is different and more theological.

In any case, Iqbal owes a bit to Dante but only to the extent indicated in this article. But with all his indebtedness to Dante he has his one scheme and his own ideals,

NEW BOOKS UNDERPRINT

1. Muntakhab Maqala't Iqbal Reviews—Urdu

Dr. Waheed Quraish

2. Selections from Iqbal Reviews—English

Dr. Waheed Quraish

3. Iqbal Bahasiyat Mufakkir-i-Ta'leem

Bakhtiar Husain Siddiqui

4. Descriptive Catalogue of Allama Iqbal's Personal Collection

Muhammad Siddiqui

5. Armaghan-i-Hijaz (versified English translation)

Q. A. Kabir

6. "The Rod of Moses"—versified English translation of Allama Iqbal's Zarb-i-Kaleem

Syed Akbar Ali Shah

7. Allama Iqbal Europe Mein

Dr. Saeed Akhtar Durrani

8. Iqbal—An International Missionary of Islam

Riaz Husain

9. Allama Iqbal—Sufi Tabassum Ki Nazar Mein

Nisar Ahmad Qureshi

HERBERT READ ON DR. IQBAL

Saleem Akhtar

While doing some research on Dr. Iqbal I came across a quotation of Herbert Read, in which he had paid rich tribute to Dr Iqbal—as far my study of Dr. Iqbal goes, I had never hearded of Herbert Read in connection with Dr Iqbal, naturally I was intrigued—this started my search for the original article. Failing to find it here, I wrote to the Library of Congress, Washington, explaining my difficulty in locating the said article and requesting for a copy of the same They were prompt enough in sending me a copy of the article entitled : "READERS AND WRITERS" published in "The New Age" dated 25th August 1921. For the first time this article is being published in quarterly "IQBAL REVIEW". (S.A.)

"READERS AND WRITERS"

Good criticism is so rare in our journals that I feel bound to draw attention to it when it does appear. I have in general not too much sympathy for work of Mr. D. H. Lawrence, but an essay of his on Whitman in a recent issue of "The Nation" is to my mind as near perfect criticism as we can expect. The subject, of course, is an inspiring one ; it has not yet been adequately explored and, because it offers no scope for the pedant of prosody, the literary genealogist, and other academic sleuth-hounds, the critic is almost forced to plain speaking and original thought. Mr. Lawrence responds to each of these demands, and though it is not my business to rehearse his ideas, I would like to emphasise a triumph of his analysis, which is the revelation of the extreme significance of that aspects of Whitman's genius best represented in *Calamus*. "The polarity is between man and man. Whitman alone of all moderns has known this positively. ... Even Whitman becomes grave, tremulous, before the last

dynamic truth of life. . . . He tells the mystery of manly love, the love of comrades. . . . This comradeship is to be the final cohering principle of the new world, the new Democracy. It is the cohering principle of perfect solidery. . . . It is the soul's last and most vivid responsibility, the responsibility for the circuit of final friendship, comradeship, manly love." This is true analysis and the poet to whom it is applied, more massive and forceful in his work than any revelation or appreciation can make him, is profound—certainly beyond his own country and time—perhaps beyond our country and time. I do not know : I see but little active understanding of his significance. It is a female age, or an age of female attachment Whitman is selfstyled the poet of manly attachment and he will be the poet of a manly age. The greatest modern poet ? Yes : I for one agree with Mr. Lawrence and acknowledge his sufficient tribute. And however neglectful we may be *consciously* of the greatness of this poet, I think that the world unconsciously begins to fulfil Whitman's ideal. He is almost the poet of modern universal unconscious mind. He gives expression to the herd instinct of the male. For man is driven—defensively by the tide of feminine ideas, spontaneously by the aggression of economic factors—to formulate between man and man that fresh aspect of comradeship which, as Whitman said, "hard to define, underlies the lessons and which seems to promise, when thoroughly developed, cultivated and recognised in manners and literature, the most substantial hope and safety of the future. . . ." This feeling was given actuality for Whitman in the American Civil War ; and "Drum-Taps," the finest war poems known to the world, remain as a testament. And it may be said that the fundamental experience in the recent war among those sensitive to anything fundamental was the birth or renaissance of his manly attachment. But that is something difficult to explain in emotionless prose.

Mr. Lawrence is equally acute in his analysis of Whitman's "element of falsity," for with all his greatness Whitman was not a perfect poet. But that aspect does not need stress—as romantic boundlessness and pantheistic diliquescence it is obvious enough—and there are aspects of control, of positiveness, of concentration, that outweigh the multiplicity of the included sensations. In this *sensations*. In this sense, the best

expression of his genius, the most complete definition of his craft, has been written by Whitman himself. It is an unobtrusive footnote hidden among the pages of "Democratic Vists," and for that reason I may be justified in quoting it :

The culmination and fruit of literary artistic expression, and its final fields of pleasure for the human soul, are in metaphysics, including the mysteries of the spiritual world, the soul itself, and the question of the immortal continuation of our identity. In all ages the mind of man has brought up here—and always will here at least, of whatever race or era, we stand on common ground. Applause, too, is unanimous, antique or modern. Those authors who work well in this field—though their reward, instead of a handsome percentage, or royalty, may be but simply the laurel-crown of the victors in the Olympic games—will be dearest, to humanity, and their works, however esthetically defective, will be treasured for ever. The attitude of literature and poetry has always been religion—and always will be. The Indian Vedas, the Naccas of Zoroaster, the Talmud of the Jews, the Old Testament, the Gospel of Christ and His disciples. Plato's works, the Koran of Mohammed, the Edda of Suorro, and so on toward our own day, to Swedenborg, and to the invaluable contributions of Liebnitz, Kant, and Hegel—these, with such poems only in which (while singing well of persons and events, of the passions of man, and the shows of the material universel, the religious tone, the consciousness of mystery, the recognition of the future, of unknown, of Deity over and under, all, of the divine purpose, are never absent, but indirectly give tone to all—exhibit literature's real heights and elevations, towering up like great mountains of the earth.

This is a definition of the potentiality of literature rather than of its intrinsic nature. It does not solve—it even naively overrides—the problem of method, of aesthetic expression. ("However esthetically defective" ! Great works, such as those enumerated, are never aesthetically defective : their energy of thought burns a way, moulds a form.) But subject to these elucidations, this ideal of Whitman's is a critical ideal of workability, of direct use. Applying it here and now, I can think of only one living poet who in any way sustains the test, and almost necessarily he is not of our race and creed. I mean Muhammad Iqbal, whose poem

"Asrar-i-Khudi : The Secrets of the Self," has recently been translated from the original Persian by Dr. Reynold Nicholson and published by Messrs. Macmillan. Whilst our native poetasters were rhyming to their intimate coteries about cats and corncrakes and other homely or unusual variations of a Keatsian theme, there was written and published in Lahore this poem, which, we are told, has taken by storm the younger generation of Indian Moslems. Iqbal writes one of them, "has come amongst us as Messiah and has stirred the dead with life." And what catch penny nostrum, you will ask, has thus appealed to the covetous hearts of the market-place ? You will then be told, as I tell you now, that no nostrum, neither of the jingo nor of the salvationist, has wrought this wonder, but a poem that crystalises in its beauty the essential phases of modern philosophy, making a unity of faith out of a multiplicity of ideas, a universal inspiration out of the esoteric logic of the schools.

Iqbal specifically disclaims the influence of Nietzsche but he cannot escape the comparison. The Superman of Nietzsche and the Perfect Man of Iqbal differ only in incidental characteristics, though the former is based on a false sociology of aristocracy, while the latter is I think, on surer ground in that the ideal aristocrat—the Socrates, the Christ, the Muhammad—is recognised as not social or pre-determined in origin, but a sport of the creative force of nature. The Perfect Man is democratic in origin—"is a spiritual principle based on the assumption that every human being is centre of latent power, the possibilities of which developed by cultivating a certain type of character. It is an ideal much nearer to actuality, and in that respect has more affinity to Whitman's Divine Average. But the same initial desire seems to underlie the three ideals : they differ only in prevision. Religiously, is basis is the belief that man evolves by the attraction of a divine force called God. Scientifically, it is the hypothesis that there is revealed in "the structure of events a creative force which is manifest to consciousness and which will develop the mind's capacity for awareness and understanding. Metaphysically, the scientific and the religious aspects are united : "Life (I quote from Iqbal's introduction to his poem) is a forward assimilative movement. It removes all obstructions in its research by assimilating them. Its essence is the continual creation of desires and ideals,

and for the purpose of its preservation and expansion it has invented or developed out of itself certain instruments, e.g., senses, intellect, etc., which help to assimilate obstructions. The greatest obstruction in the way of life is matter. Nature ; yet Nature is not evil, since it enables the inner powers of life to unfold themselves." Life, therefore, is an endeavour for freedom, and the method of endeavour is "the education of the Ego," or as Muhammad himself directed : "Create in yourselves the attributes of God." This reminds one of Whitman : "I am an acme of things accomplished, and I am encloser of things to be." And Whitman also wrote : "In the faces of men and women I see God and in my own face in the glasses," "Fellow creators the creator seeketh" is Nietzsche's expression of the same ideal ; and indeed, all religion and all philosophy ultimately concentrates in this doctrine of the perfection of the self. Man cannot psychologically admit any divinity of which he is not expression. That seems to be a physical truth. Iqbal seems to realise this truth more certainly than Nietzsche or Whitman. Whitman's Divine Average is vague, and not intense enough as an ideal, and Nietzsche's Superman is anti-social and so instinctively false. But Iqbal's Perfect Man is divine average, comrade : his divine average is perfect man—"both idol and worshipper."

HERBERT READ

REPRINTS IN REGIONAL LANGUAGES

PASHTO :

	<i>Price</i>
1. Payam-i-Mashriq (trans.) <i>Sher S.M. Mainosh</i>	Rs. 30/-
2. Javid Nama (trans.) <i>Ameer Hamza Shanwari</i>	Rs. 30/-
3. Zarb-i-Kaleem (trans.) <i>Taqweemul Haq</i>	Rs. 30/-
4. Zaboor-i-Ajam (trans.) <i>Taqweemul Haq</i>	Rs. 30/-
5. Pas Chih Bayed Kard Ma'Musafir <i>Taqweemul Haq</i>	Rs. 15/-
6. Naw-i-Tashkeel (trans.) <i>Syedul Abrar</i>	Rs. 30/-

KASHMIRI

7. Asrar-i-Khudi <i>Ghulam Ahmad Naz</i>	Rs. 22/-
---	----------

A RARE WRITING OF IQBAL

Afzal Haq Qarshi

The magazine *The orient* was launched from Lahore in 1925. It was a monthly review containing articles of political, social, economic, educational and general interest. Syed Nur Ahmad B.A. (Aliq.) was its editor and publisher. The office of the journal was situated in the Australia Buildings (near the Lahore Railway Station). In its issue number 6—8 (June-August 1925) of Volume I, the magazine announced a scheme of establishing a printing press on co-operative basis. A joint stock company was thus set up to undertake this work and it was declared as follows :

"The New orient has had to wait in the meanwhile, and will have to wait for some time more after the publication of this issue—the next issue will be printed at its printing machines".

Nothing is known of the fate of the press after the above-mentioned combined issue. However, we come to know through the *Statement of Newspapers and Periodicals published in the Punjab and Native States* that the magazine continued its printing during 1926 at the same press i.e. Punjab Co-operative Printing Press and ceased to exist during 1927. *The new orient* contains, in this issue, among other material, an article of Iqbal entitled *Stray Thoughts*, which is not included in any of the following collections of his writings.

1. Abdul Vahid, Syed. *Thoughts and Reflections of Iqbal*. Lahore : Sh. Muhammad Ashraf, 1964.
2. Dar, B.A. *Letters and Writings of Iqbal*. Karachi : Iqbal Academy, 1967.
3. Razzaqi, Shahid Hussain. *Discourses of Iqbal*. Lahore : Sh. Ghulam Ali, 1979.
4. Shaheen, Rahim Bakhsh. *Mementos of Iqbal*. Lahore ; All-Pakistan Islamic Education Congress [n.d.]

5. Sherwani, Latif Ahmed. *Speeches, Writings and Statements of Iqbal.* Lahore : Iqbal Academy, 1977.

Iqbal's *Stray Thoughts* edited by Dr. Javed Iqbal under the title *Stray Reflections* and published from Lahore in 1961, does not contain these *stray thoughts*. These are being produced here for scholars in the field of Iqbal Studies. (A.H.Q.)

I

The weak lose themselves in God ; the strong discover him in themselves.

II

For centuries Eastern heart and intellect have been absorbed in the question—Does God Exist ? I propose to raise a new question—new, that is to say, for the East—Does man exist ?

III

Islam is not a religion in the ancient sense of the word. It is an attitude—an attitude, that is to say—of Freedom; and even of defiance to the Universe. It is really a protest against the entire outlook of the ancient world. Briefly, it is the discovery of Man.

IV

Nietzsche thinks that belief in God makes man feeble. The wisdom of Islam consists in exploiting the idea of God in the interest of Man, and transforming into a source of power. For the Tauhid (تَوْهِيد) of Islam means absolute freedom from fear and superstition in actual life. A mere intellectual belief in God does not count for much in Islam.

V

Before you talk of self-sacrifice you must set whether you have got a self to sacrifice. The egoist alone is capable of self-sacrifice.

VI

One of the most interesting phenomenon of modern history is the birth, or rather the rebirth of humanism in the world of Islam. This will no doubt sharpen our sense for matter which centuries of speculative Sufism have dulled ; but we must not forget the distinction which the mediaeval thinkers of Europe made between "use" and "enjoyment". We "use" all that is a means to the acquisition of the ultimate good ; and "enjoy" what we regard as the ultimate good. The Eternal alone is enjoyable ; all else is useable only. Europe forgot this distinction long ago and there is no knowing where her unrestrained Humanism will carry her.

VII

Knowledge partly contributes to the structure of what we call objective reality ; but the character of events that drop out of the womb of fate is wholly determined by the heart of man. It is the weak man who endows Fate with its sting. The strong man exploits his misfortunes, in as much as he enhances the force of his soul by maintaining an attitude of total indifference to them.

VIII

The idea of Mi'raj in Islam is face to face vision of Reality without the slightest displacement of your own ego. It is impossible to forget the words of the Muslim poet who said of the prophet this much.

IX

Most of our theologians thought the doctrine of human freedom could not be reconciled with the fore-knowledge of God. They looked upon belief in freedom as yielded atheism. So thought Mahmud Shabistri.

But the author of *Gulshan-i-Raz* made the tacit assumption of an absolute and independent time like Newton. He did not see if his view of time were true, then the freedom of God would

also disappear. Shabistri's argument will not hold to-day ; for God can be conceived as creating time from moment to moment. If the Universe is an open one there is no pre-existing future, and God does not know the future because there is nothing known.

X

People extol the past and deprecate the present, not understanding that the present is the whole of the past concentrated in one point.

TWO UNPUBLISHED LETTERS OF IQBAL

M. Jehangir Alam

A collection of thirteen letters of Iqbal addressed to the
Maid-i-Azam were published by Sh. Muhammad Ashraf of
Lahore in April 1943. This small collection also contained a
short Foreword by the Quaid. The book has run into six editions
between 1943 and 1968, without any substantial change or
addition.

I take opportunity to present to the readers of Iqbal Review
more letters belonging to the period May 1936 to November
37. These letters throw some light on 'election activities' in
Punjab and Iqbal's assessment of the Muslim League
situation in this area during those days. The urdu translation of
these two documents appeared in *Qaumi Zaban*, Karachi. The
original text is being given below :

Phone No : 2984

**PUNJAB PROVINCIAL MUSLIM LEAGUE
PARLIAMENTARY BOARD**

Delhi House Building Edwards Road

ar Mr. M.A. Jinnah

Mr. Ghulam Rasul tells me that he has written a detailed letter to you about the Board's affairs. I certainly agree with him when he says that your presence in this province is absolutely essential at least a fortnight before the polling days. You know the people of this province thoroughly well and also that they are the most unpredictable lot. They are generally carried away by the excitement of the moment and if you, Shaukat Ali and Kefatullah address them just on the eve of the election day

I am sure they will all support you and your candidates, otherwise they might do any thing. I, therefore, request you to visit us about the end of December, 1936 and beginning of January 1937 so that a last effort may be made to break the forces of reaction. In case you are unable to come I am afraid you will not have more than four of your followers in the coming Assembly. With kind regards.

Yours sincerely

S/d

MUHAMMAD IQBAL

Bar-at-Law

M.A. Jinnah, Esquire

Bar-at-Law

Bombay

President Punjab Provl. Muslim League

Parliamentary Board

PUNJAB PROVINCIAL MUSLIM LEAGUE

Mayo Road

Lahore 13th August 1937

My dear Jinnah

As I wrote to you yesterday enthusiasm for the League is rapidly increasing in the Punjab. You will be glad to hear that without any initiative on the part of the Punjab Provincial Muslim League about 20 branches of the League have already been established in different towns of the Punjab. I am convinced that if some of the Office bearers of the Punjab Provincial Muslim League are able to make a tour of the Province they will be able not only to raise money but also to open the eyes of the general Muslim public in the Punjab to the situation which has fortunately developed itself on account of the Congress attitude towards the Muslims. Unfortunately, however, the Provincial League is very much handicapped by lack of funds for initial expenses of such a tour. Could you make us a contribution of at least Rs. 1500/- from the Central funds I have every hope that our men will be able to raise sufficient money which will enable us to return the amount borrowed from you. We should be much obliged if you could do so at your earliest convenience.

Yours Sincerely

S/d

MUHAMMAD IQBAL

BOOK REVIEW

In his book, *Iqbal : His Political Ideas at Crossroads* (Aligarh, 1979), Dr Syed Hasan Ahmad of Aligarh Muslim University has no doubt made an addition to source materials for studying Allama Mohammad Iqbal by reproducing in it nine letters of the Allama written to Professor Edward J. Thompson of Oxford University during 1933-34. While reproducing these letters, the Aligarh scholar has also written a 68-page "commentary", based partly upon these and other letters of Iqbal and partly upon his speeches and statements.

In this commentary the author's major concern has been to establish that during the early 1930s, as stated on the dust cover, Iqbal was not sympathetic to the Pakistan idea. Hasan Ahmad's other findings, in his own words, are that "till 1934, his (Iqbal's) own proposal of a Muslim province envisaged that it should form part of the Indian Federal State" (p. 12), that "during the last two years of his life, Iqbal had come closer to the Muslim League movement in the Punjab" but this "is not the same thing as being a protagonist of Pakistan in those years" (p. 13), and, finally, that Iqbal is a Muslim and an Indian at the same time, a good Muslim and a good Indian" and the "question of which comes first and which [comes] second is a wrong question" (p. 35).

Let us relate these findings to what Iqbal has himself stated and take Hasan Ahmad's last finding first because this point is basic to understanding Iqbal. In his presidential address at the All India Muslim Conference in March 1932 Iqbal unambiguously stated : "Patriotism is a perfectly natural virtue and has a place in the moral life of man. Yet that which really matters is a man's faith, his culture, his historical tradition. These are the things which, in my eyes, are worth living for and dying for, and not the piece of earth with which the spirit of man happens to be temporarily associated."

'On this issue Iqbal's thinking never underwent any kind of

change. For shortly before his death, in a rejoinder to Maulana Husain Ahmad Madni, Iqbal said in a statement (from which Hasan Ahmad has also quoted in his booklet) : "Love of one's native land is a natural instinct and requires no impressions to nourish it. In the present day political literature, however, the idea of nation is not merely geographical ; it is rather a principle of human society and as such it is a political concept. Since Islam also is a law of human society, the word 'country', when used as a political concept, comes into conflict with Islam."

To disprove Hasan Ahmad's contention that in the case of Iqbal the question of precedence of country over religion and vice versa is a wrong question, it is unnecessary to advance any further explanation except to point out what should be known to every intelligent student of Iqbal that because in India loyalty of a Muslim to his country (in the political sense) came into conflict with his loyalty to Islam, Iqbal unhesitatingly gave precedence to Islam over nationalism even though he never denied that he was an Indian as well as a Muslim.

So far as Iqbal's attitude to the Pakistan concept is concerned, Iqbal's letters to Professor Thompson reproduced by Hasan Ahmad do not throw any new light. The well-established facts are :

(i) Since Iqbal died in 1938 and the Muslim League's Lahore Resolution (the League did not call it Pakistan Resolution) was passed in 1940, Iqbal obviously could not be a protagonist of Pakistan during the two years before his death ;

(ii) in 1933 it was Chaudhri Rahmat Ali (and not Iqbal) who had started a campaign in favour of his 'Pakistan Scheme.' ; and

(iii) at the Allahabad session of the Muslim League in 1930 Iqbal had put forward two alternative proposals, one based upon safeguards for Muslims in the constitutions of the existing provinces and the proposed federation of India as demanded by the Muslim League and the Muslim Conference, and the other his own, which envisaged the creation of a large Muslim state in the north-west of India, in which the Muslims would have substantial majority. In such a state, it needs hardly be added, Muslims would be in a position to order their individual and collective lives according to the principles of Islam.

There can be no doubt that Iqbal had also envisaged that the state he was proposing could be independent. Indeed this is implied in his saying that the proposed state might be within or without the British Empire and in his reference to the *final* destiny of the Muslims of North-west India. This implication of his proposal was understood by thoughtful persons and Professor Thompson objected to the proposal on the ground that, if implemented, the defence of residuary India would become very difficult.

Anticipating opposition to his proposal from Hindu and British leaders and intellectual, Iqbal had stated in the address itself that the proposed state would not sever its links completely with the rest of India but remain associated with it in common defence arrangements and, as a consequence, "the North-west Indian Muslims will prove the best defenders of India against a foreign invasion, be that invasion the one of ideas or of bayonets." Nevertheless, the vision that the projected state might, *at some future date*, become completely independent had remained in Iqbal's mind. This is confirmed in his letter to the *London Times* in October 1931, in which he stated that the independent status was "a guess at the possible outcome in the dim future of the mighty forces now shaping the destiny of the Indian sub-continent." Iqbal must have been disappointed that his proposal could not get the support of even the Muslim leaders at that time, but he never changed his own mind.

However, it soon became apparent to the Muslim leaders that the Hindus were opposed to the Muslim demand that they should be allowed to retain their separate identity. Not only did the Hindu leaders consistently deny the Muslims their rightful representation on the basis of population in the legislative assemblies of the two large Muslim majority provinces of the Punjab and Bengal, at the second session of the Round Table Conference, the most outstanding Hindu leader M.K. Gandhi took the incredible stand that the overwhelmingly Hindu Congress was the sole representative of all the peoples of India.

The issue was finally clinched by Jawaharlal Nehru's election to the Presidency of the Congress during the crucial years 1936-37, when arrangements were being to introduce autonomy in the provinces as provided in the Government of India Act of 1935,

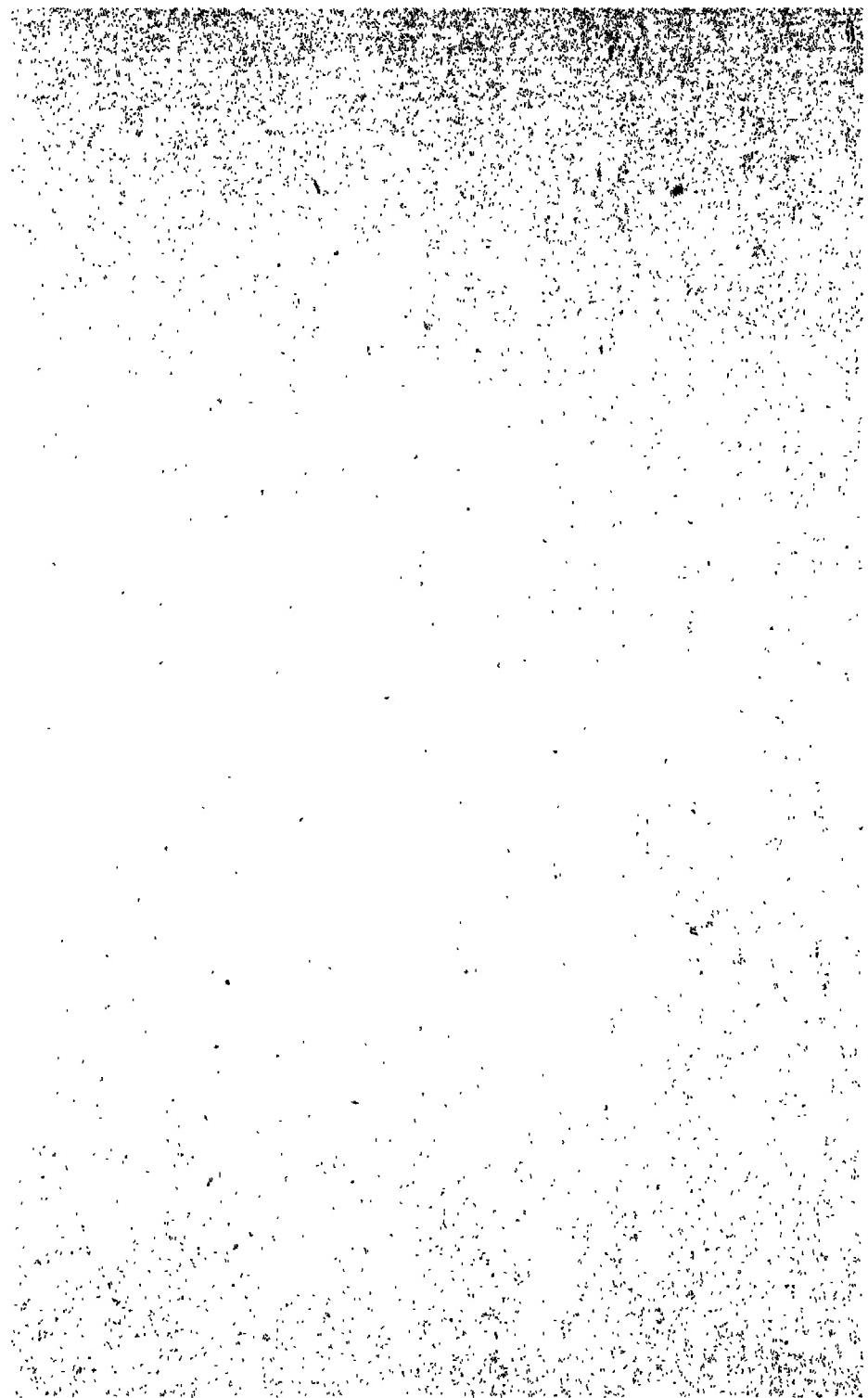
Nehru then made it plain that henceforth Congress was going to follow socialist policies. Muslim leaders in general and Iqbal in particular were opposed to such policies being foisted upon Muslims because they believed that Islam provided a much better system for removing poverty amongst the people. The Congress President also said that there was no communal problem in India and organised a campaign to bring Muslims under the banner of the Congress. If successful, these moves would have *inter alia*, resulted in ending the separate identity of the Muslims and their merger in one Indian nation which would be dominated by Hindu values. Devoted so greatly Iqbal was to Islamic values, he could not obviously reconcile to this possible development. Indeed Iqbal thought that the separate identity of the Muslims was absolutely necessary because as Muslims they could make their distinct contribution to the well-being of humanity. In this context it should be noted that he had earlier asked the Muslim community :

جلوہ در قاریک ایام کن آج تو کامل آمد عالم کن

In view of the developments noted above, it is quite logical that Iqbal's views about the link of his proposed Muslim state with residuary India should change and, in 1937 he decided in favour of complete independence for areas where the Muslims formed the majority in the population—the same kind of state of which he had a vision in 1930, with the difference that Muslim Bengal was also now to be included in it. However, the Aligarh scholar considers Iqbal's 1937 decision as a shift in his earlier position.

The most important questions which arise in the mind of the reader of Hasan Ahmad's small book is : What would have been the possible attitudes of Iqbal to the Pakistan Movement as it was launched in the wake of the Lahore Resolution and to Pakistan that in fact emerged in 1947 ? These questions have been posed by the learned author himself at one place in his commentary, but he has avoided answering them by saying that these are not within the scope of his present work. The reader can however, easily make a safe guess about the author's thinking on these questions.

Latif Ahmed Sherwani





مشتعل ہیں، جو ادارے کے زیر انتظام منعقدہ سیمیناروں میں پیش کیجئے۔ پہلے شمارے کے حکام تر مقالات، براہ راست علامہ کی شاعری اور فن سے متعلق ہیں، جب کہ دوسرے شمارے کا تقریباً لصف حصہ اقبال کے دو نامور معاصر شاعروں حضرت موبانی اور فاقہ بدایونی کے مطالعے کے لحیہ وقف کیا گیا ہے۔ دونوں شماروں میں پندوستان کے نامور تقادان ادب اور اقبال شناسوں کے مقالات موجود ہیں۔ مقالات ہر ایک نظر ڈالنے سے دو تین باتوں کا احسان ہوتا ہے۔ اول یہ کہ ان مقالات کا مزاج تحقیق سے زیادہ تنقیدی اور تجزیاتی ہے۔ دوم یہ کہ ان میں علامہ کے انکار سے زیادہ ان کے فن ہر اظہار خجال کیا گیا ہے، جیسے: ”اقبال کا اسلوب بیان“، ”فرب کلیم کا اسلوب“، ”اقبال کا نظریہ زبان“، ”اسلوبیات اقبال“، ”اقبال کی شاعری اور پیکر تراشی“، وغیرہ۔ سوم یہ کہ منظومات کے تجزیات اور فنی مطالعے کا روحجان نمایاں ہے۔ گویا پندوستان کے ناقدین اقبال کا زاویہ تقد و نظر پاکستان کی اقبالی تنقید سے قدرے مختلف ہے۔ یہ امن اس لحیہ کچھ زیادہ تعجب الکیز نہیں رہتا کہ پندوستان میں علامہ اقبال کی طرف، مطالعہ اقبال سے خاصہ عرصے تک انہماں برتری کے بعد، توجہ منعطف ہوئی ہے۔

اقبال السنی ثبوت اور امن کا زیر نظر جملہ ”اقباليات“ پندوستان میں مطالعہ اقبال کی پیش رفت میں نمایاں کردار ادا کر رہے ہیں۔ سرکاری سرپرستی میں یہ سب کچھ انجام ہانا، پندوستان میں فروع اقبالیات کے لیے ایک خوش آئند علامت ہے، اور امن میں پروفیسر آل احمد سرور الہنی بُر جوش اور بہرہوور مساعی کے لیے مبارک باد کے مستحق ہیں۔

(دفع الدین باشمی)

کے عقیدت مند سید عبدالقیوم فانی کی تحریریں یک جا کی گئی ہیں ، مجموعی طور پر امن مجلے کی تحریریوں میں تفہیم اقبال کا ایک مشبٰث رویہ کار فرماء نظر آتا ہے ، جس سے پندرہستان میں مطالعہ اقبال کے عمومی مزاج میں ایک لیک فال گھنہا جا سکتا ہے ۔

(رفیع الدین باشی)

• • •

محلہ "اقبالیات"

مدیر : ہروفیسر آل احمد سرو

ناشر : اقبال السُّلْطُنِیَّ ثیوٹ ، کشمیر یونیورسٹی ، سری نگر

شمارہ ۱ : ضخامت ۲۳۷ صفحات - قیمت - ۱۲ روپے

شمارہ ۲ : ضخامت ۲۴۳ صفحات - قیمت - ۱۲ روپے

"اقبالیات" اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی سری نگر کا مالاہہ مجلہ ہے ۔ یہ ادارہ مارچ ۱۹۴۹ء میں سرکاری تائید و سروپستی سے وجود میں آبا تھا ، اس کا بنیادی کام علماء اقبال کی زندگی اور ان کے فکر و فن کا مطالعہ ہے ، اس وقت تک ادارے کے زیر انتظام ایم۔ فل کی ذکری کے لیے متعدد اسکالاروں نے "اقبال" کے خطوط کا تنقیدی مطالعہ ، "حالی ، اگبر اور اقبال کی پیاسی شاعری ۔۔۔ ایک تقابلی مطالعہ" ، "اقبال اور ہیومنزم" ، "اردو نظم میں اقبال کا کارنامہ" ، "اقبال پر غالبل کے فکر و فن کا اثر" ، "اقبال اور کشمیر" اور اقبال کی اردو غزل کا تنقیدی مطالعہ" جیسے موضوعات پر مقالات تیار کیے ہیں ۔ بعض دوسرے موضوعات پر بھی کام پورہ ہے ۔ چار اسکالار پی ایچ ۔ ڈی کے لیے تحقیق میں معروف ہیں ۔ امن ادارے کے تحت متعدد سمینار بھی منعقد ہوئے اور متعدد نامور علمائے توسمی لیکچر دیے ، جنہیں کتابی صورت میں شائع کیا گیا ہے ۔ حیدرآباد دکن کے نامور عالم اور اقبال شناس ڈاکٹر عالم خوند میری وزٹنگ ہروفیسر کی حیثیت سے اقبال السُّلْطُنِیَّ ٹیوٹ میں مقیم رہے ، ان دونوں ڈاکٹر سعید حسین خان اسی حیثیت میں ادارے میں کام کر رہے ہیں ۔

زیرِ نظر محلہ "اقبالیات" کے دونوں شمارے ، زیادہ الہی مقالات پر

کا سفر جاری رہا۔ مجلہ تعمیر ملت کے صدر خلیل اللہ حسینی کی مساعی سے اقبال کے فکر و فن سے عام دلچسپی بڑھی گئی۔ حتیٰ کہ ۱۹۵۹ء میں اقبال اکیڈمی کا قیام عمل میں آیا، جو فروغ اقبالیات کے ضمن میں ایک اہم واقعہ تھا۔ اکیڈمی نے اکتوبر ۱۹۶۷ء سے ”اقبال ریویو“ کے نام سے اپنا سہ ماہی مجلہ بھی شائع کرنا شروع کر دیا۔

اس وقت تک ”اقبال ریویو“ کے نو شمارے شائع ہو چکے ہیں۔ گوکھ آخربی چند شہروں کا طباعتی معیار، ابتدائی برقوں سے قدر سے فروٹر ہے اور اشاعت میں پاقاعدگی بھی نہیں رہی، لیکن اہم بات یہ ہے کہ زیر نظر مجلہ کی اشاعت کرسی سرکاری امداد کے بغیر، چند اقبال دوستوں کے ذائقے وسائل اور علماء اقبال سے عقیدت و محبت کے بل بوتے ہو ہو رہی ہے۔ اجراءے مجلہ کے علاوہ اکیڈمی کے کتب خانے میں اقبالیات سے متعلقہ کتابوں کا بڑا ذخیرہ فراہم کیا گیا ہے۔ اکیڈمی، اقبالیات پر متعدد کتابیں بھی شائع کر چکی ہے۔ اسے فکر اقبال کا فیضان ہی کہنا چاہیے۔ پھر صورت اقبال اکیڈمی حیدرآباد دکن کی ان کاؤشوں میں شریک تمام اقبال دوست پدیدہ تبرک کے مستحق ہیں۔

بنیادی طور پر یہ مجلہ اردو میں شائع ہوتا ہے، تاہم جولائی تا اکتوبر ۱۹۷۸ء کے شمارہ (ج ۱، ش ۲) میں ۳۶ صفحات کا انگریزی حصہ بھی شامل ہے۔ ”اقبال ریویو“ میں اب تک ایک آدھ تحقیقی مضمون بھی شائع ہوا ہے (”اقبال کی بیاض سے کچھ نیا کلام“ از ڈاکٹر گیان چند، جنوری ۱۹۸۲ء) مگر بحیثیتِ مجموعی، مجلے کا مزاج تنقیدی ہے، اور کچھ شہ� نہیں کہ زیر نظر نو شہروں میں پندوستان کے معروف اقبال شناس علا مثلاً ڈاکٹر عالم خولدمیری، بروفسر سید مراج الدین، جنگن قائم آزاد، اسلوب احمد انصاری، ڈاکٹر عبدالحق وغیرہ کے بلند ہایہ مقالات شائع ہو چکے ہیں۔ قابل ذکر بات یہ ہے کہ ”اقبال ریویو“ میں شائع ہونے والے تمام مقالات براہ راست تنقید اقبال کے فکری و فنی موضوعات سے متعلق ہیں۔ ”اقبال ریویو“ نے اب تک دو خاص اشاعتیں بھی بھیش کی ہیں۔ جنوری ۱۹۷۹ء کا شمارہ بہ عنوان : ”خصوصی اشاعت، اقبالیات ماجد“، علامہ اقبال کے بارے میں مولانا عبدالجاد دریا بادی کی تحریروں پر مشتمل تھا۔ جنوری ۱۹۸۰ء کے شمارے بہ عنوان : ”خصوصی اشاعت، اقبالیات باق“ میں جامعہ عثمانیہ حیدرآباد کے ایک نامور فرزند اور اقبال

محلہ "اقبال ریویو"

مدیر : ہد منظور احمد

ناشر : اقبال اکیڈمی ، مدینہ میشن ، فارانن گوڑہ ، حیدر آباد دکن ،
آلہرا پردیش (بھارت)

نیت : ف شمارہ ۵ روپے - ذر سالانہ ۱۶ روپے

اقبال اکیڈمی حیدر آباد دکن کا زیر لفڑ سہ ماہی تنقیدی مجلہ ،
ہندوستان میں اقبال شناسی ، اور حضرت علامہ کے فکر و فن سے اہل
حیدر آباد کی دلچسپی و دل بستگی کے ضمن میں خاص اہمیت رکھتا ہے ۔
علامہ اقبال کو حیدر آباد دکن سے خصوصی تعلق خاطر تھا ۔
حیدر آباد دکن میں لواب بہادر یا جنگ ، غلام دستگیر رشید ، مولوی
عبدالرزاق راشد اور تصدق حسن تاج نے مطالعہ اقبال کی جو شمع روشن
کی تھی ، وہ دکن کے متعدد نامور وابستگان علم و ادب (مثلاً ڈاکٹر
یوسف حسین خان ، ڈاکٹر رضی الدین صدیقی ، ڈاکٹر میر ولی الدین ،
اشفاق حسین ، ابو ظفر عبدالواحد ، بروفیسر عزیز احمد ، سید عبدالواحد
معینی ، ڈاکٹر غلام عمر خان اور ڈاکٹر عالم خوندیمیری کی علمی کاوشوں
کے نتیجے میں روشن ہے روشن تر ہوتی گئی ، لیکن مدیر "اقبال ریویو"
کے بقول : "اقبال کے مسلسل مطالعہ کے ضروری کام میں پچھلے یہیں برسوں
میں کچھ وقته سا آگیا ۔ اقبال فہمی کی راہ میں کچھ مصلحتیں اور مروت
اڑے آگئی ، اور خواہ مخواہ ہی سہی ، لیکن ماحول کچھ ایسا بن گیا
کہ اقبال سے وابستگی کو رجعت ہنسنی اور فرقہ پرستی قرار دے دیا گیا ۔"
— ان ناسازگار حالات کے باوجود اقبال فہمی کی سمت میں اہل حیدر آباد

۱- تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجیے :

(الف) "اقبال اور حیدر آباد" از نظر حیدر آبادی ، سکراچی

- ۱۹۶۱

(ب) "اقبال اور یوم اقبال" از عبدالرؤوف عروج ۔

(ج) "مفکر پاکستان اور حیدر آباد دکن" از حسٹام الدین

خوری ، کراچی ۱۹۸۱ ۔

اپنے عربی اور حضرت مجدد الف ثانی کو براہ راست پڑھنا چاہیے تھا اور انہیں کے حوالے سے اس بحث کو آگئے پڑھانا چاہیے تھا۔ وہ خود وحدت الوجود کے نسلفیاں حقایق سے بے خبر ہیں ۔

الہوں نے تعارف میں اپنی بحث کا خلاصہ یہاں کرنے ہوئے کہا ہے کہ علامہ کا تصور خدا محدود ہے یعنی وہ خدا کو غیر محدود کی جیسا نہ محدود سمجھتے ہیں ۔ علامہ اقبال نے خطبات میں انسان کو محدود finite اور خدا کو غیر محدود ya infinite قرار دیا ہے ۔ جب وہ خدا کو یار یا لار غیر محدود سمجھتے ہیں تو پھر خدا ان کی نظر میں محدود کیوں کر ہوا ۔ الہوں نے اپنی شاعری میں یہی جہاں کہیں اللہ تعالیٰ کے وجود کو تشبیہات سے واضح کرنے کی کوشش کی ہے وہاں یہی خدا کی لامکان اور بے کرانی کا ہی ذکر کیا ہے ۔ ہال جبریل کا ایک شعر اس وقت یاد آ رہا ہے وہ یہاں درج کرتا ہوں :

تو ہے محیط بے کران میں ہوں ذرا می آجیو
یا مجھے ہم کنار کر یا مجھے بے کنار سکر

علامہ تو انسانی خودی کو بلند کر کے اس میں یہی بے کرانی کی صفات پیدا کرنا چاہتے ہیں ۔ بہلا وہ خدا کو محدود کس طرح مان سکتے ہیں ، لہذا ان کا یہ کہنا کسی طرح بھی درست نہیں کہ علامہ اقبال نے محدود خدا کا تصور پیش کیا ہے جو قرآن مجید کے خدا سے مطابقت نہیں رکھتا ۔ دراصل سلان رشید نے نہ تو قرآن مجید کا خالق مطالعہ کیا ہے اور نہ علامہ اقبال کو خور سے ہٹا ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ الہوں نے غلط نتائج اخذ کئے ہیں اگر وہ مغرب کے سحر سے آزاد ہوں تو شاہدِ مشرق کی باتیں ان کی سمجھو میں آ سکیں ۔

علاج آتشِ رومی کے سوز میں ہے ترا
تری خرد ہے ہے غالب فریگیوں کا فسون

مذاق عالم تشریحات کی روشنی میں کیا گیا ہے اور یہ نتیجہ اخذ کیا گیا ہے کہ یہ مسلمہ قرآنی عقیدہ کے خلاف ہے۔ وحدت الوجود کی صوفیانہ تعلیمات کے مطالعہ سے صوفیانہ تبریبات اور ان کی بطور نظریہ تشرع کے بارے میں پیچیدہ اور مشکل سوال پیدا ہوتے ہیں۔ ایک معاصر، صنیف ڈبلیو فی سٹیشن نے اس مشکل سوال کو اپنی تحریروں کا موضوع بنایا ہے اور اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ صوفیا روحانی تبریبے اور اس کی تشرع میں امتیاز قائم رکھنے میں ناکام رہے لہذا انہوں نے غلط نظریات وضع کر لیئے۔“

اس اقتباس میں انہوں نے علامہ اقبال پر ایک اعتراض تو وہی ہے جس کا ہم گذشتہ سطور میں ذکر کر چکے ہیں یعنی یہ کہ انہوں نے اپنے تصور خدا کی بنیاد مغربی ذرائع پر دکھی ہے، حالانکہ علامہ اقبال خود بہت اچھی عربی جانتے تھے اور انہوں نے بی۔ اے میں عربی میں امتیازی بوزیشن حاصل کی تھی چنانچہ اسی بنیاد پر انہیں میکلوڈ پنجاب عربیک ریڈر منتخب کیا گیا تھا۔ علامہ اقبال کا قرآن مجید کا مطالعہ ہراہ راست تھا اور اسی لیے انہوں نے قرآن مجید کا مطلب یا ان کرتے ہوئے عربی زبان پر اختصار کیا ہے اور مفسرین سے بعض مقامات پر اختلاف کیا ہے۔ یہ بات مسلمان رشید کو پسند نہیں آئی۔ علامہ اقبال نے تو حسین بن منصور حلاج کے انا الحق کا مطلب بھی صوفیا کے بیان کردہ مطلب سے الگ یان کیا ہے۔ وہ اسے اثباتِ خودی کی ایک صورت قرار دیتے ہیں اور جب ہم کتاب الطواسین کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہمیں علامہ سے اتفاق کرتا ہوتا ہے۔ مسلمان رشید کی سوچ محدود اور علم مستعار ہے۔ امن لیے وہ مدد علی اور مولانا ابوالکلام آزاد کے بیان کردہ مطالب سے باہر نہیں جاتے۔ وہ تو وحدت الوجود اور وحدت الشہود کو بھی شوآن اور مارثن لنگز کی آنکھ سے دیکھتے ہیں اور صوفیا کے روحانی تبریبات کو ڈبلیو فی سٹیشن کو ہڑھ کر رد کر دیتے ہیں کیونکہ اس نے ان کو لکھنے چیز کا ہدف بنایا ہے۔ جو شخص بات پر مغربی مفکرین کی رائے کو بیان کرتا اور ان کی حق پرستی کا قائل ہوا اسے علامہ پر یہ اعتراض کھن طرح زیب دیتا ہے کہ وہ مغربی مفکرین سے استفادہ کیوں کرتے ہیں مسلمان رشید نے وحدت الوجود اور وحدت الشہود کی بحث کرتے ہوئے شوآن اور مارثن لنگز کو اپنے نظریات کی بنیاد بنایا ہے، حالانکہ انہیں

کے دل میں بھی یہ بات گھونٹکی تھی، لہذا انہوں نے علامہ اقبال کے قرآنی مطالب کو ماننے سے انکار کر دیا۔ ہم آپ سب امن حقیقت سے آکہ یہی کہ قرآن مجید کی بے شمار تفاسیر لکھوی گئی ہیں اور مفسرین نے بعض آیات کے مطالب بیان کرتے ہوئے ایک دوسرے سے اختلاف کیا ہے۔ سلیمان رشید نے خود قرآن مجید کے مطالب کو سمجھنے کی کوشش نہیں کی بلکہ دوسروں کی آراء پر الحصار کیا ہے۔ اس سلسلے میں وہ خود مولا اباوالکلام آزاد، عہد علی اور فضل الرحمن سے متأثر ہیں اور انہیں کی آراء کو مندرجہ ماننے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ حضرات علامہ اقبال سے مختلف نظریات رکھتے ہیں اور مسلمانوں کی اکثریت ان کے بعض سیاسی اور مذہبی افکار سے متفق نہیں ہے۔ ان اصحاب کی آراء پر الحصار کرنے کی وجہ سے سلیمان رشید کی اقبال سے مخالفت سمجھو میں آجاتی ہے اور یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ سلیمان رشید خود کسی گروہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ ایک اور عجیب بات یہ ہے کہ سلیمان رشید ایڈنبرگ یونیورسٹی کے عرب اور اسلامیات کے شعبہ میں ایک محقق کی حیثیت سے ملازم ہیں مگر وہ قرآن اور اسلام کے مباحث بیان کرنے ہوئے کسی عربی کتاب کا حوالہ نہیں دیتے۔ احادیث اور قرآن مجید کے شعبہ میں کیا تحقیق کر رہے ہیں؟ معلوم نہیں وہ عربی اور اسلامیات کے شعبہ میں کیا تحقیق کر رہے ہیں؟ جب کہ وہ اسلام کے بارے میں انگریزی زبان کے ذریعہ واقفیت حاصل کرتے ہیں، مگر علامہ اقبال ہر اعتراض کرنے ہیں کہ انہوں نے اپنے تصور خدا کو مغربی ذرائع سے حاصل کیا ہے وہ اپنی کتاب کے تعارف میں رقم طراز ہیں:

”اقبال اپنے مغربی ذرائع سے حاصل کردہ ما بعد الطبيعات نتائج خصوصاً اپنے محدود تصور خدا کو قرآن اور اسلامی فکر کی روایت سے منسوب کرتے ہیں، مگر ان کی یہ کوشش بھی لاکام ثابت ہوئی ہے۔ قرآن مجید کے بارے میں ان کا رویہ خاص طور پر ہے حد غیر ذمہ دارانہ ہے اور وہ علم الکلام اور تفسیر کی روایت کو مکمل طور پر لنظر انداز کر دیتے ہیں۔ اقبال کا محدود خدا قرآن کے مکمل لا محدود اور بحیط ”کل خدا سے“ کوئی مطابقت نہیں رکھتا۔ اقبال کا خدا کا مشہودی تصور صوفیا کے وجودی تصور کے بہت قریب ہے۔ یہ بات عجیب معلوم ہوئی ہے کیونکہ اقبال اور صوفیا کے بنیادی افکار مختلف ہیں۔ خدا کے صوفیانہ تصور کا مطالعہ عیسیٰ نور الدین (شوآن) اور ابویکر سراج الدین (مارتن لٹکز) کی

اسی طرح وہ برگسان کے تصورات کو آلہ صفحات میں بیان کرتے ہیں - ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ اقبال کی بجائے پیگل اور برگسان کے بارے میں لکھ رہے ہیں - پھر ان کا الداڑ بیان بھی الجھا ہوا ہے - وہ اقبال ، پیگل اور برگسان کے نظریات کو الگ الگ بیان کرتے ہیں اور ان میں تطابق پیدا کرنے کی بہت سکم کوشش کرتے ہیں البتہ فیصلے صادر کرنے میں خاصی فراخ دل ہیں - وہ علامہ اقبال پر پیگل کا اثر بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

”اقبال پیگل کی منزل پر پہنچنے کے لیے پیگل سے الگ واسطہ اختیار کرتے ہیں۔“

اس سے یوں محسوس ہوتا ہے کہ وہ اس بات کو ناہسنہ کرتے ہیں کہ اقبال نے Un-Hegelian rout گبوں اختیار کیا مگر جب وہ اقبال کا برگسان سے موازنہ کرتے ہیں تو لکھ دیتے ہیں کہ :

”جب ہم اقبال کے تصور خدا و نظرت پر غور کریں گے تو ہمیں معلوم ہو گا کہ ان پر برگسان کا اثر فیصلہ کن تھا۔“ (ص ۳۳)

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اقبال ان کے خیال میں برگسان کی منزل بانٹ کی کوشش کر رہے تھے یا پیگل کی - دراصل علامہ نہ تو برگسان اور نہ پیگل کی منزل کی تلاش میں تھے - منزل کا پتہ تو الہیں قرآن مجید سے ملا تھا اور وہ بھی رومنی کی رہنمائی میں ، جس کا سلیمان رشید نے اپنی کتاب میں ذکر نہیں کیا - اگر سلیمان رشید مسلمان مفکرین خصوصاً رومی کا مطالعہ کرتے تو الہیں علامہ کی فکر پر ان کے گھرے اثرات ملتے بلکہ پیگل اور برگسان پر بھی ان سے پہلے کے مسلمان مفکرین کے اثرات ، افکار کی مثالیت کی بنا پر ، دریافت کر کر جا سکتے ہیں مگر سلیمان رشید تو مغرب کے سعر میں گرفتار ہیں جسے اقبال توڑنا چاہتے تھے -

ہم نے ابھی ذکر کیا ہے کہ علامہ اقبال قرآن حکیم سے سب سے زیادہ متاثر تھے - الہیں نے اپنے خطبات میں قرآن کو مسلمانوں کا آئین قرار دیا ہے اور اسی کی روشنی میں مسلم معاشرے کی تشکیل جدید پر زور دیا ہے - وہ پیگل اور برگسان کو نہیں بلکہ قرآن مجید کو اپنے افکار کی بنیاد بناتے ہیں اور اس کے لیے ان کے خطبات اور شاعری میں کئی حوالے موجود ہیں ، جن سے اقبال کا ایک عام طالب علم بھی واقف ہے - سلیمان رشید

علامہ اقبال کے افکار سے اختلاف کا حق بر شخص کو حاصل ہے، مگر اختلاف علی ہونا چاہیے۔ علامہ اقبال ہر قلم انہانے والی کو ان کی تمام تصاویر کا مطالعہ کرنا چاہیے۔ یہ بات اس شخص کے لیے اور یہی ضروری ہو جاتی ہے جو ان کے تصور خدا ہر قلم انہا رہا ہو۔ ان کے تصور خدا کو ان کے تصور خودی کی روشنی میں دیکھنا چاہیے ان کے یہ تصورات ان کے خطبات کے علاوہ ان کی دوسری اردو اور فارسی شعری تصنیفات میں بھی جا بجا ملتے ہیں مگر سلان رشید نے علامہ کے صرف خطبات کا مطالعہ کیا ہے اور ان کے افکار کے بارے میں الگریزی زبان میں لکھی گئی صرف چہ کتابوں کا مطالعہ کیا ہے۔ کتاب کے آخر میں دی گئی کتابیات کے مطالعہ سے بعض دلچسپ حقائق سامنے آتے ہیں۔ الہوں نے یہ کتاب علامہ اقبال کے تصور خدا کے بارے میں تعریر کی ہے لہذا ہم توقع کرتے تھے کہ الہوں نے اقبال کی تصاویر اور ان کے بارے میں لکھی گئی کتب سے دوسرے مصنفوں کی تسبیت زیادہ استفادہ کیا ہو گا مگر حقیقت امن کے برعکس ہے۔ الہوں نے علامہ اقبال کی صرف ایک کتاب پڑھی جبکہ برگسان کی چہ اور پیگل کی تین کتابیں ان کے زیر مطالعہ دیں۔ اسی طرح الہوں نے اقبال کے بارے میں صرف چہ کتابیں پڑھیں مگر برگسان کے متعاق بلوہ کتابوں کو بطور حوالہ استعمال کیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ الہوں نے لکھا تو اقبال کے بارے میں مگر برگسان اور پیگل کو زیادہ پڑھا اور اسی لیے اس نتیجہ پر پہنچے کہ علامہ اقبال کے افکار پیگل اور برگسان سے مستعار ہیں۔

علامہ اقبال نے پیگل اور برگسان سے استفادہ ضرور کیا ہے لہذا ان کے افکار کمیں کمیں برگسان اور پیگل سے مثالی نظر آتے ہیں، مگر بنیادی فلسفہ ان کا اپنا ہے اور اگر اس کے مأخذ کو تلاش کرنا مقصود ہو تو وہ قرآن، حدیث اور مسلم منکرین کے ہان نظر آئیں گے۔ مصنف کے ادھورے مطالعہ کی یہی بنیادی خرابی ہے کہ وہ فوراً نتایج اخذ کر لیتا ہے اور پھر ان کو منوانے پر اصرار کرتا ہے۔ سلان رشید کا مطالعہ ناقص ہے اور وہ مغربی فلاسفہ سے یہ حد متاثر نظر آتے ہیں۔ چنانچہ اُن ہی کو سند مانتے ہیں۔ وہ پہلے باب میں اقبال کے تصور خدا کو بیان کرنے کے لیے چار صفحات سے اہم کم مختص گرتے ہیں، جب کہ پیگل کے تصورات دوسرے باب میں بیان کرنے کے لیے سولہ ہی زیادہ صفحات استعمال گرتے ہیں۔

بصراً کتب

اقبال کا تصور خدا

(Iqbal's Concept of God)

مبصر : حسن اختر

گزشتہ چند ماہ سے ایم - ایس رشید کی انگریزی کتاب کا اقبال میں خاصا چرچا رہا ہے - امن کتاب کی آمد سے مخالفین اقبال کو خاصی حوصلہ افزائی ہوئی - خصوصاً وہ طبقہ جو بظاہر اقبال شناس مگر بہ باطن مخالفانہ جذبات رکھتا ہے، اسے دیکھو کر بغلیں بھانے لگا چنانچہ مجھے عقولوں میں امن کا تذکرہ عام ہوا اور ایک صاحب نے تو کتاب پر تبصرہ کرتے ہوئے نہ صرف کتاب کے مندرجات سے اتفاق کیا بلکہ اس سے ایک قدم آگے بڑھ کر اقبال کے بیان کردہ مطالب قرآنی کو گمراہ کرنے والا دے دیا - امن کتاب کے آغاز ہی میں مصنف نے علامہ اقبال کو منہبی مفکر مانتے سے الکار کیا ہے - بعض احباب نے معدودت خواہانہ رویہ اختیار کیا اور کہا کہ علامہ اقبال نے کب منہبی مفکر ہوئے کا دعویٰ کیا ہے - دوسرے الفاظ میں انہوں نے سلسلہ رشید کے دعوے کو بغیر غور و نکر کے قبول کر لیا اور یہ بھول گئے کہ اسلامی ایجاد کی جدید تشکیل ایک منہبی مفکر ہی کر سکتا ہے، امن کے علاوہ علامہ اقبال کی دوسری تحریریں یہی ان کے ایک منہبی مفکر ہوئے ہر دال یعنی - بھیانِ اقبال نے اسے ایک احتمالہ کتاب کہا جسے مخالفین نے ایک جذباتی ردِ عمل قرار دیا - یوں ہمیں امن کتاب کے دیکھنے کی شدید خواہش پیدا ہوئی - ۱۲۷ صفحات پر مشتمل امن کتاب کی قیمت ۱۰۰۵ روپیہ ڈالر ہے - لہذا ایسے خریدنا ہماری استطاعت سے باہر تھا چنانچہ کتاب کو لائبریری سے حاصل کر کے ہٹھا اور حیران ہوا کہ اس قدر سطحی کتاب پر اتنا سور کیوں برہا ہے؟

۵

بزدافی ، خواجہ عبدالحید

- ناصر خسرو ، ۹ : ۲ (جنوری ۱۹۶۹ء) ، ۸۱ - ۹۶
- مشتوى رومي میں "طفل و گودک" کی تنبیلات ، ۱۰ : ۲ (جنوری ۱۹۷۰ء) ، ۶۴ - ۸۲
- مشتوى رومي میں ذکر خیر الانام ، ۲۰ : ۲ (جولائی ۱۹۷۹ء) ، ۱ - ۳۳

یین ، آغا

- مزدور ، اقبال ، لینن ، کارل مارکس اور سعدی ، ۱۸ : ۲ - ۴ (جولائی - اکتوبر ۱۹۷۷ء) ، ۱۶۵ - ۱۶۲
- اسلامی بلاک — اقبال کی نظر میں ، ۲۲ : ۲ (جولائی ۱۹۸۱ء) ، ۵۵ - ۶۵

یوسفی ، خلام حسین

- شاعر زندگی ، ۸ : ۱ (اپریل ۱۹۶۷ء) ، ۱۳۵ - ۱۵۰

مرتبہ : الفضل حق قرشی

نور لبی ، پد

• اقبال اور وجودیت ، ۲۰ : ۳ (جنوری ۱۹۸۰ء)

لیازی ، سید نذیر

• شریعت اسلامیہ : اقبال کی نظر میں ، ۲۷ : ۲ (جولائی

۱۹۸۲ء)

لیر واسطی

• کلام اقبال میں طبی مصطلحات و تلمیحات ، ۲۱ : ۲ (جولائی

۱۹۸۰ء)

و

وزیر آغا

• اقبال اور شہنگار ، ۲۷ : ۳ (جنوری ۱۹۸۳ء)

ولا راشدی

• اقبال کا نظریہ زندگی ، ۱۸ : ۳ - ۲ (جولائی - اکتوبر

۱۹۸۲ء)

ولار عظم :

• اقبال حضور باری میں ، ۳ : ۳ (جنوری ۱۹۶۳ء)

• طسم گنجینہ معنی ، ۱۶ : ۲ (جولائی ۱۹۷۵ء)

پ

پاشعی ، رفیع الدین

• اقبال جادوگر ہندی نژاد : ایک تنقیدی مطالعہ ، ۲۷ : ۲

(جولائی ۱۹۸۲ء)

• علامہ اقبال کے چند خیر مدون خطوط ، ۲۳ : ۳ (جنوری

۱۹۸۳ء)

• تبصرہ ، اقبال نامے مرتبہ ڈاکٹر اخلاق اثر ، ۲۳ : ۳ (جنوری

۱۹۸۳ء)

• تبصرہ ، دانائی راز مصنفہ عبداللطیف اعظمی ۲۷ : ۳ (جنوری

۱۹۸۳ء)

اقبال ریوہ

- اقبال کا فلسفہ دید و نظر، ۲: ۶ (جولائی ۱۹۶۵ء)، ۶۶۔

۸۰

لذیر احمد

- اقبال اور جذبہ آزادی، ۱۲: ۳ (جنوری ۱۹۷۲ء)، ۸۴۔

۹۸

- مجلس اقبال، ۱۷: ۲ (جولائی ۱۹۷۲ء)، ۳۰ - ۳۳۔

لذیر تیمور

- اقبال کے مذهبی افکار اور مولانا روم، ۲۳: ۳ (جنوری ۱۹۸۳ء)، ۲۹ - ۳۰۔

لعر اللہ

- خطاب، یوم اقبال منعقدہ زاہدان، ایران، ۸: ۱ (اپریل ۱۹۶۷ء)، ۱۶۱ - ۱۶۳۔

نصیری، علی رضا قوام

- خطاب، یوم اقبال منعقدہ مشہد، ایران ۸: ۱ (اپریل ۱۹۶۷ء)، ۱۳۲ - ۱۳۳۔

نظمانی، کریم بخش

- ملی یک جتی اور اقبال، ۲۰: ۳ (جنوری ۱۹۸۰ء)، ۳۳ - ۳۴۔

۵۵

نعم احمد

- معایدہ عمرانی اور اسلام کا تصور اقتدار اعلیٰ، ۲۲: ۳ (جنوری ۱۹۸۲ء)، ۳۲ - ۳۳۔

للوی، بسط حسن

- سورج مصطفوی، جدید اکتشافات سائنس کی روشنی میں، ۱۷: ۳ (جنوری ۱۹۷۳ء)، ۳۳ - ۳۰۔

نور الدین، ابو سعید

- وحدت الوجود اور فلسفہ خودی، ۳: ۲ (جولائی ۱۹۶۲ء)،

۱۲۵ - ۹۸

- اقبال اور ہمارے مسائل ، ۱۳ : ۲ (جولائی ۱۹۶۲ء) ، ۲۱ - ۲۹

۲۹

- ٹبھرہ ، اقبال اور بھوپال مسینگہ صہبا لکھنؤی ۱۳ : ۲ (جنوری ۱۹۶۲ء) ، ۶۰ - ۷۷

۷۷

ممتاز حسن

- تصوف اور شاعری ، ۲ : ۲ (جنوری ۱۹۶۲ء) ، ۱۳۷ - ۱۳۶

- خلیفہ عبد الحکیم کی زندگی کا آخری دن ، ۶ : ۲ (جنوری ۱۹۶۶ء) ، ۹ - ۱۰

۱۰

منصوری ، سید ہدی

- خطاب ، یوم اقبال منعقدہ مشہد ، ایران ، ۹ : ۱ (اپریل ۱۹۶۸ء) ، ۵۴ - ۶۱

منظور احمد

- اقبال اور تصوف : چند تنبیحات ، ۱ : ۲ (جولائی ۱۹۶۰ء) ،

۸۱ - ۹۳

- اقبال کا فلسفہ مذہب ، ۱۳ : ۲ (جنوری ۱۹۶۲ء) ، ۱۹ - ۲۸

مهدی حسن ، سید

- علامہ اقبال سے ایک مختصر ملاقات ، ۱۰ : ۲ (جولائی ۱۹۶۹ء) ،

۳۳ - ۳۵

مہر ، غلام رسول

- ارمنان حجاز کی ایک ریاضی ، ۹ : ۲ (جنوری ۱۹۶۹ء) ، ۳۱ -

۳۳

ن

لاصر ، نصیر احمد

- اقبال کے جیلیاتی افکار ، ۱ : ۲ (جنوری ۱۹۶۱ء) ، ۹۱ -

۱۱۳

- اقبال اور وحدت الوجود ، ۲ : ۲ (جنوری ۱۹۶۲ء) ، ۷۵ -

۹۹

مسلم ضیائی

- خالب کی داستانِ محبت، ۹: ۲ (جنوری ۱۹۶۹ء)

مشلق خواجہ

- اقبال اور مولوی احمد دین، ۸: ۲ (جولائی ۱۹۶۴ء)

۶۰ - ۲۳

مظفر حسین

- فکرِ اقبال کا ایک اہم پھلو، ۲۳: ۲ (جنوری ۱۹۸۳ء)

۱۸۸ - ۱۸۱

مظہری، علی اصغر

- خطاب، یوم اقبال متعقلہ (زاددان، ایران ۸: ۱ (اپریل ۱۹۶۷ء))

۱۵۶ - ۱۵۲

معز الدین، ۴۶

- اقبال اور اتحاد ملت، ۱۵: ۲ (جولائی ۱۹۷۳ء)

۳۵ - ۳۰ ، ۷ - ۱۵ : ۲ (جنوری ۱۹۷۵ء)

- علامہ اقبال اور عظمتِ انسان، ۱۸: ۳ - ۲ (جولائی - اکتوبر

۲۳۶ - ۲۳۵ (۱۹۷۷ء)

- مولانا ہد علی جویر اور علامہ اقبال، ۱۹: ۲ (جنوری ۱۹۷۹ء)

۱۰ - ۱

سعینی، سید عبدالواحد

- اقبال کے خطوط، ۳: ۲ (جولائی ۱۹۶۲ء)

- اقبال اور بعض دوسرے شعرا، ۳: ۲ (جنوری ۱۹۶۳ء)

۵۵ - ۲۶

- اسرارِ خودی کا اتساب، ۱۱: ۲ (جنوری ۱۹۷۱ء)

۲۱

- بالِ جبریل، پروفیسر انی میری شمل کی کتاب، اقبال کے دینی تصورات ہر ایک تنقیدی حاگتم، مترجمہ سید یوسف بخاری ۱۲: ۲ (جولائی ۱۹۷۱ء)

۱۱۲ - ۸۲

- اقبال کی تاریخِ پیدائش، ۱۲: ۲ (جنوری ۱۹۷۲ء)

۸۶

مدد منور:

- کلام اقبال ہر عرب ادب کے اثرات، ۹: ۲ (جولائی ۱۹۶۸)، ۶۸ - ۵۸
مدد نور نبی دیکھئے نور نبی، مدد
- مدد یوسف، مسید
- اقبال کے کلام میں روایت اور جدت، ۱: ۳ (جنوری ۱۹۶۱)، ۱ - ۱۰
- علم و عشق، ۳: ۲ (جولائی ۱۹۶۳)، ۳۰ - ۵۲
- مسجد قرطبا کا مرگزی خیال تاریخ کی روشنی میں، ۹: ۳ (جولائی ۱۹۶۹)، ۶۹ - ۷۸
- مکالمہ عقل و عشق: پیر الصار اور اقبال، ۱۳: ۲ (جنوری ۱۹۶۳)، ۸۶ - ۸۸
- المسدوسی، احمد ہبناۃ
- اقبال کا حامصلی اور مالیاتی نظریہ، ۱: ۲ (جنوری ۱۹۶۱)، ۲۹ - ۵۰
- مسرت عابد و قلب عابد
- قطب الدین احمد شاہ ولی اللہ دبلوی؟ سوانح اور اہم تصالیف، ۲۲: ۳ (جنوری ۱۹۸۲)، ۳۳ - ۳۶
- مسعود احمد، مدد
- علامہ اقبال اور حضرت مجدد الف ثانی، ۲: ۲ (جنوری ۱۹۶۳)، ۱۰۹ - ۱۳۲
- اقبال کے فلسفہ خودی میں مقام عبادیت، ۵: ۲ (جولائی ۱۹۶۷)، ۱۴ - ۳۰
- شریعت و طریقت افکار اقبال کی روشنی میں، ۵: ۲ (جنوری ۱۹۶۵)، ۸۸ - ۹۲
- مسعودہ جواد
- عورت کا مقلع اقبال کی نظر میں، ۷: ۲ (جولائی ۱۹۶۶)، ۶۸ - ۶۹

- کلام اقبال میں تکریم انسان کا عنصر، ۱۳ : ۲ (جولائی ۱۹۴۳ء)
- ۵۹ - ۳۵
- اقبال اور معاشرے کی تعمیر، نو، ۱۵ : ۲ (جولائی ۱۹۴۳ء)
- ۷۱ - ۶۳
- چوبدری ہدھیں سرحوم، اقبال دوست اور اقبال شناس، ۱۶ : ۲ (جنوری ۱۹۴۷ء) ۲۵ - ۳۷
- تقدیر اسم اور علامہ اقبال، ۱۸ : ۳ - ۲ (جولائی - اگٹوبر ۱۹۴۷ء) ۳۵ - ۱۱
- تبصرہ، اقبال اور سو شلزم مصنفہ ایس۔ اسے رحمان، ۲ : ۲۰ (جولائی ۱۹۴۹ء) ۱۰۲ - ۱۰۳
- تازہ بتازہ لوپنو تراکیب اقبال، ۲۱ : ۲ (جنوری ۱۹۸۱ء)
- ۷۳ - ۶۱
- اقبال اور وحدت ملی، ۲۳ : ۲ (جنوری ۱۹۸۳ء) ۸۱ - ۹۰

ہدھیں

- اقبال کی فلاطونی تعبیر کا جائزہ، ۵ : ۲ (جنوری ۱۹۶۵ء)
- ۸۷ - ۷۹

ہدھیں

- اقبال کی بعض یادیں، ۸ : ۲ (جولائی ۱۹۶۷ء) ۹۲ - ۹۸

ہدھیں

- اقبال کی علم الاتصالات، ۲ : ۲ (جنوری ۱۹۶۳ء) ۹۲ - ۱۰۸
- خلیفہ عبدالحکیم: ایک منکر اسلام، ۶ : ۲ (جنوری ۱۹۶۶ء)
- ۷۹ - ۳۰

ہدھیں خان

- اقبال، ایک بیامی شاعر، ۲۰ : ۲۰ (جولائی ۱۹۸۱ء) ۱۰ - ۶

ہدھیں فاغل

- چند تاثرات، ۷ : ۲ (جولائی ۱۹۶۶ء) ۵۰ - ۵۵

ہدھیں مسعود احمد دیکھیں مسعود احمد، ہدھیں

ہدھیں معزالدین دیکھیں معزالدین، ہدھیں

مہد احمد سعید

- مقتل اور وجدان : ایک قبزیہ ، ۲ : ۲ (جو لائی ۰۱۹۶۱ء)
- ۱ - ۲۲
- تبصرہ ، روپگار قبیر از سید قبیر وحید الدین ، ۵ : ۲ (جو لائی ۰۱۹۶۲ء)
- ۱۲۵ - ۱۳۷
- انکار اقبال میں نظریہ اجتماع کا ارتقاء ، ۵ : ۲ (جنوری ۰۱۹۶۵ء)
- ۱۱۸ - ۱۳۳
- خود آگھی اور علم دیکران ، ۱۵ : ۲ (جنوری ۰۱۹۲۵ء)
- ۵۴ - ۳۳

مہد اسلم

- علامہ اقبال کا ایک نادر خط ، ۲۱ : ۲ (جو لائی ۰۱۹۸۰ء)
- ۶۴ - ۶۳
- مہد امین الاسلام دیکھیے امین الاسلام ، مہد
- مہد الور خلیل دیکھیے خلیل ، مہد الور

مہد بالتو

- ضایعہ بزرگ خوش گفتار ، ۶ : ۲ (جنوری ۰۱۹۶۶ء)
- ۱۵ - ۹
- مہد بشارت علی دیکھیے بشارت علی ، مہد
- مہد جہانگیر عالم دیکھیے جہانگیر عالم ، مہد

مہد حنفی

- حضرت مولانا مہد یحییٰ ، ۲۰ : ۲ (جو لائی ۰۱۹۷۹ء)
- ۵۶ - ۳۵
- مہد رفیع الدین دیکھیے رفیع الدین ، مہد

مہد ریاض

- اقبال اور شاہ بمندان ، ۹ : ۲ (جنوری ۰۱۹۶۹ء)
- ۸۰ - ۶۸
- اقبال اور سعدی ، ۱۱ : ۲ (جو لائی ۰۱۹۴۰ء)
- ۵۳ - ۲۵
- آئین جوائزدان اور اقبال ، ۱۱ : ۲ (جنوری ۰۱۹۴۱ء)
- ۵۹ - ۴۷
- اقبال اور سعید حلیم پاشا ، ۱۲ : ۲ (جو لائی ۰۱۹۴۱ء)
- ۶۲-۳۸
- میرزا عبدالقدار بیدل : مطالعہ اقبال کی روشنی میں ، ۱۲ : ۲ (جنوری ۰۱۹۴۲ء)
- ۷۶ - ۳۴

گلزار احمد، صوفی

- صوفی تبسم اور اقبال شناسی، ۱۹ : ۳ (جنوری ۱۹۴۹)،

۵۵ - ۵۰

- علامہ اقبال — امت اسلامیہ کا عظیم شاعر اور فلسفی، ۲۱ : ۳ (جنوری ۱۹۸۱)، ۲۱ - ۲۳

کیسو دواز، سید پیر

- بربان العاشقین، مترجمہ سخاوت مرزا ۷ : ۲ (جولائی ۱۹۶۶)،

۴۰ - ۴۶

ل

لایہ، سرجت منگو

- بیغام اقبال، ۲۲ : ۲ (جولائی ۱۹۸۱)، ۵۱ - ۵۳

م

ماہر القادری

- کلام اقبال میں کردار نگاری، ۱ : ۲ (جولائی ۱۹۶۰)،

۱۵ - ۲۶

- اقبال کی اردو شاعری، ۲ : ۲ (جولائی ۱۹۶۱)، ۲۵ - ۶۹

- اقبال کی شاعری، ۱۳ : ۲ (جولائی ۱۹۷۳)، ۱۰ - ۲۹

مجدی، خلالم حسین

- خطاب، یوم اقبال منعقدہ الفغانستان، ۸ : ۱ (اپریل ۱۹۷۴)،

۱۶۵ - ۱۷۰

حسن داؤدی

- خطاب، یوم اقبال منعقدہ زايدان، ایران، ۸ : ۱ (اپریل

۱۹۷۴)، ۱۵۷ - ۱۶۱

پیر احمد خان

- عقل و وجود انیال کی نظر میں، ۱۲ : ۳ (جنوری ۱۹۷۴)،

۱ - ۱۷

- مرتبہ ذات حق : فلسفہ خودی اور اساسی اسلامی وجودان ، ۳ : ۲ (جنوری ۱۹۶۳) ، ۵۶ - ۹۱
- مقولہ صفات اور حقیقت انساء ، ۲ : ۲ (جولائی ۱۹۶۵) ، ۱ - ۷۲
- خلینہ صاحب کا فلسفہ عمومی ، ۲ : ۲ (جنوری ۱۹۶۶) ، ۱۱۰ - ۱۱۱
- لگر اقبال میں عمرانی ترق کے نظریات ، ۱۰ : ۲ (جولائی ۱۹۶۹) ، ۱ - ۳۳
- اسپنکر ، اقبال اور مسئلہ تقدیر ، ۱۱ : ۲ (جولائی ۱۹۷۰) ، ۱ - ۲۳
- اقبال کا تصور شخصیت اور الائیت سے امن کا مقابل ، ۱۱ : ۳ (جنوری ۱۹۷۱) ، ۸۹ - ۲۱
- جناح ، اقبال اور تصور پاکستان ، ۱۳ : ۲ (جنوری ۱۹۷۳) ، ۱ - ۳۴

کنبوہ ، ہد شفیع

- اقبال کی زندگی کے چند گوشے ، ۷ : ۲ (جولائی ۱۹۶۶) ، ۹۶ - ۱۰۱

کوکب شادانی

- بہتر حسن مرحوم ، ۱۵ : ۲ (جنوری ۱۹۷۵) ، ۵۸ - ۶۶
- کیلان عبد الرحمن
- قمری تقویم اور ہجری تقویم ، ۱۹ : ۲ (جنوری ۱۹۷۹) ، ۷۱ - ۹۵
- ہجری سنین اور عیسوی سنین میں مطابقت ، ۲۰ : ۲ (جولائی ۱۹۷۹) ، ۷۱ - ۱۰۰

گ

کوئین معانی

- یاد اقبال ، ۹ : ۲ (جنوری ۱۹۶۹) ، ۱۰۱

• علامہ اقبال اور خواجہ حسن نظامی ، ۱۰ : ۲ (جنوری ۱۹۷۰)

۲۳ - ۱

• علامہ اقبال کی دو نظموں کی سرگزشت ، ۲۲ : ۲ (جولائی

- ۳۰ - ۲۳ ، ۱ (جنوری ۱۹۸۱)

قریشی ، لثار احمد

• صوف غلام معطفی تبسم - سوانح اور تصالیف ، ۲۳ : ۳

۲۱۷ - ۲۱۴ (جنوری ۱۹۸۳)

ک

کا کا خیل ، زینب خاتون

• توحید بھیت موثر و محک حیات ، ۲ : ۳ (جولائی ۱۹۶۷)

۵۹ - ۵۲

کاظم اہتمال

• اقبال اور تحریک پاکستان ، ۷ : ۲ (جنوری ۱۹۶۶) ، ۱۰۱ -

۱۲۹

کرم حیدری

• اقبال : عصر روان کا عظیم ترین معلم دین ، ۲ : ۲۱ (جولائی

۶۶ - ۶۳ ، ۱ (جنوری ۱۹۸۰)

کمال ہد حبیب

• خلیفہ صاحب کی نظر میں اسلام اور ارتقاء کا توافق ، ۶ : ۳

(جنوری ۱۹۶۶) ، ۱۱۱ - ۱۲۳

• اقبال کے کلام میں جالیاتی عنصر : ایک اجالی جائزہ ، ۱۵ : ۲

(جولائی ۱۹۷۲) ، ۷۹ - ۶۰

کمال ، عبدالعزیز

• فلسفہ خودی اور تاریخیت ، ۲ : ۲ (جولائی ۱۹۶۱) ، ۱۰ - ۲۰

۹۸

• ماپیش خود آگہی اور خودی کی تشکیل ، ۲ : ۲ (جولائی

۲۹ - ۱۰ (جنوری ۱۹۶۳)

ق

قادری ، ہد ایوب

- علامہ اقبال کا سفر دہلی سن ۱۹۰۵ء : ۲ (جو لافی ۱۹۶۶ء)

۲۶ - ۲۱

الدسوی ، عبداللہ

- چھ سو برس میں علمی رفتار کا مختصر جائزہ ، ۱۱ : ۲ (جو لافی ۱۹۷۰ء)

۴۸ - ۵۵

لرھی ، الفضل حق

- مجلس کشمیری مسلمانان لاہور اور اقبال ، ۲۳ : ۲ (جنوری ۱۹۸۳ء)

۲۱۲ - ۲۰۵

قریشی ، سمیع اللہ

- اقبال کے نزدیک دعا اور عبادت کا مفہوم ، ۱۵ : ۲ (جنوری ۱۹۷۵ء)

۸۲ - ۷۲ و ۲۲ - ۸

- کلام اقبال میں حسین اور شہادت حسین کا مقام ، ۱۷ : ۲ (جو لافی ۱۹۷۶ء)

۲۱ - ۱۳

- فلسفہ وجودیت اور اقبال ، ۱ : ۲ (جنوری ۱۹۷۷ء)

- اقبال اور مثالی شخصیت کے تکمیلی مرحلے ، ۲۳ : ۲ (جنوری ۱۹۸۳ء)

۱۰۰ - ۹۱

قریشی ، محمد عبداللہ

- اقبال اور اخبار "طریقت" ، ۱ : ۲ (جنوری ۱۹۶۱ء)

- مولوی محبوب عالم اور اقبال ، ۳ : ۲ (جنوری ۱۹۶۳ء)

۱۳

- عظمت خالب ، ۶ : ۲ (جو لافی ۱۹۶۵ء)

- ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ، ۶ : ۲ (جنوری ۱۹۶۶ء)

۱۲۸

- حکمت رفاقتی ، ۸ : ۲ (جنوری ۱۹۶۸ء)

- خالب کی مشتوی درد و داغ ، ۹ : ۲ (جنوری ۱۹۶۹ء)

۳۹

ف

فاروقی، بربان احمد

- اقبال کا تصور زمان و مکان، ۱۱: ۳ (جنوری ۱۹۶۱)، ۶۱ -

۶۰

فاروقی، حافظہ عباد اللہ

- جاوید نامہ، ۲: ۲ (جولائی ۱۹۶۴)، ۶۸ - ۸۴

- علامہ اقبال اور وحدت الوجود، ۱۳: ۳ (جنوری ۱۹۶۳)،

۵۹ - ۳۷

فاروقی، یہد حمزہ

- اقبال اور مستعلہ فلسطین، ۱۰: ۲ (جولائی ۱۹۶۹)، ۳۶ - ۵۶

- علم الاقتصاد، ۱۶: ۲ (جنوری ۱۹۶۶)، ۶۸ - ۷۵

فروز الفر، بدیع الزمان

- خطاب، یوم اقبال منعقد ایران، ۱۰: ۱ (اپریل ۱۹۶۹)،

۲۹ - ۲۶

- مشتوی شریف - فروز الفر کی شرح کے مقدمات سے احتباسات،

ترجمہ یہد ریاض، ۱۳: ۲ (جولائی ۱۹۶۲)، ۷۳ - ۸۴

فروغ احمد

- اقبال کا تصور خودی اور عقیدہ آخرت، ۲: ۲ (جنوری ۱۹۶۲)،

۳۱ - ۱۷

- اقبال کا فلسفہ خودی اور تصور آخرت ۲: ۲ (جولائی ۱۹۶۲)،

۳۳ - ۹

- نکر اقبال میں بلندی کا تصور، ۱۵: ۲ (جولائی ۱۹۶۲)،

۴۹ - ۳۷

- خطوط اقبال مرتبہ رفیع الدین پاشی - ایک تنقیدی جائزہ، ۱۸: ۲ - ۳ (جولائی - اگٹویور ۱۹۶۶)، ۲۱۴ - ۲۳۷

- ہم چہ یا یہ کرد - - - اقبال کا عالمی منشور، ۲۲: ۳ (جنوری ۱۹۸۲)، ۵۶ - ۹۳

ہدائق، سید

- اقبال کا مدرسہ تعلیم، ۱: ۲ (جولائی ۱۹۶۰ء)
- اقبال ایک ادبی فنکار، ۲: ۳ (جنوری ۱۹۶۲ء)

۰۵

حقیق تکری

- شاہ ولی اللہ کا نظریہ زمان و مکان، ۱: ۳ (جنوری ۱۹۶۰ء)

۳۶ - ۲۵

ہرشی امر تسری، ہدھ حسین

- علامہ اقبال — ایک مرد خدا مست، ۱: ۳ (جنوری ۱۹۷۳ء)

۱۸ - ۵

- حیات اقبال کا ایک گوشہ بہان، ۱: ۵ (جولائی ۱۹۷۳ء)

۱۲ - ۱

- اقبال اور پنگام سحر، ۱: ۳ (جنوری ۱۹۷۶ء)

- اقبال کے کرم فرما، ۱: ۲ (جولائی ۱۹۷۶ء)

- اقبال اور تشکیل گردار، ۲: ۳ (جنوری ۱۹۸۱ء)

معطا شاد

- اقبال اور بلوچستان، ۲: ۲ (پیولائی ۱۹۸۱ء)

عثیل، معین الدین

- اقبال اور مسئلہ خلافت، ۱: ۲ - ۳ (جولائی - اکتوبر ۱۹۷۷ء)

۵۳ - ۳۷

علیم صدیق

- اقبال اور براؤنگ، ۱: ۳ (جنوری ۱۹۷۷ء)

- اقبال اور حسرت، ۱: ۳ (جنوری ۱۹۷۹ء)

- اقبال اور ورڈز ورتھ، ۲: ۲ (جولائی ۱۹۸۰ء)

غ

علام ۴۶

- قلندریہ اصطلاح اقبال، ۳: ۲ (جولائی ۱۹۹۳ء)

علام مصطفیٰ خان

- اقبال اور تصوف، ۱: ۲ (جولائی ۱۹۷۶ء)

ع

عابد، سید عابد علی :

- ملی اور لسانی زوال پنیری، ۲ : ۲ (جولائی ۱۹۶۵ء) ۹۷ - ۱۱۲

عابدینی، میر:

- سیاست و تہائی در اشعار اقبال، ۹ : ۱ (اپریل ۱۹۶۸ء)

۵۶

عبدالعکیم، خلیفہ

- علامہ اقبال سے میری ملاقات، ۶ : ۳ (جنوری ۱۹۶۶ء) ۱۲۹ -

۱۳۵

- اقبال کا فلسفہ خیر و شر، ۶ : ۳ (جنوری ۱۹۶۶ء) ۱۳۶ - ۱۳۲

- اقبال کے ہان تقدیر کا تصور، ۶ : ۳ (جنوری ۱۹۶۶ء) ۱۳۳ -

۱۳۸

- اقبال اور تصوف، ۶ : ۳ (جنوری ۱۹۶۶ء) ۱۳۹ - ۱۵۳

عبدالرشید، خواجہ

- فهرست مخطوطات کتب خالہ لیٹنینگ گرلز خواجہ عبدالرشید،

۸ : ۲ (اپریل ۱۹۶۷ء) ۷۱ - ۸۲

عبدالشکور، ابو یہہ عمر

- فلسفہ اور الہام و کشف، ۱۵ : ۳ (جنوری ۱۹۶۵ء) ۲۸۰ -

۳۲

عبدالقادر

- اقبال اور متعلمن اقبال، ۱۲ : ۳ (جنوری ۱۹۶۲ء) ۹۹ -

۱۲۸

- اقبال کی فلسفیۃ زندگی، ۱۶ : ۲ (جولائی ۱۹۶۵ء) ۳۳ - ۶۵

عبدالواحد، سید دیکھیے معینی، سید عبد الواحد

عبدالوحید، خواجہ

- تحریک شبان المسلمين، ۸ : ۲ (جولائی ۱۹۶۴ء) ۸۳ - ۹۱

- میری ذاتی ڈائری، ۹ : ۳ (جنوری ۱۹۶۹ء) ۲۵ - ۶۶

صلیقی، بنتیار حسین

- موت وجودی المثنیں کی لفڑ میں، ۱۰۰ : ۲ (جنوری ۱۹۷۰ء)

۳۷ - ۳۹

● وجودی مظہریت، ۱۷ : ۲ (جولائی ۱۹۷۲ء)

- اقبال: مثالی دارالعلوم کا تصور، ۱۹ : ۲ (جنوری ۱۹۷۹ء)

۱۱ - ۳۵

● اقبال: طریق تعلیم، ۲۰ : ۲ (جنوری ۱۹۸۰ء)

صلیقی، محمد رضی الدین

- مذہب اور سائنس اقبال کی لفڑ میں، ۱۲ : ۲ (جنوری ۱۹۷۲ء)

۱ - ۱۲

● قوموں کا عروج و زوال، ۱۳ : ۲ (جولائی ۱۹۷۲ء)

صلیقی، منظور الحق

- اخبار ایمان میں علامہ اقبال کا ذکر، ۲۰ : ۲ (جولائی ۱۹۷۹ء)

۶۴ - ۷۰

ض

ضامن لقوی

● اقبال کا لفڑیہ خودی، ۲ : ۲ (جولائی ۱۹۶۲ء)

۶۲ - ۶۸

● خودی اصل پستی وجود، ۵ : ۲ (جولائی ۱۹۶۸ء)

۸۴ - ۵۹

● خودی ہات حق ہے، ۵ : ۲ (جنوری ۱۹۶۵ء)

۹۸ - ۱۱۴

ط

طاهر، محمد نواز

● علامہ اقبال اور پشتون، ۲۲ : ۲ (جولائی ۱۹۸۱ء)

۳۱ - ۳۸

طاهر سوری، عبدالرحمن

● اقبال - پیامبر جہاد، ۱۳ : ۲ (جنوری ۱۹۷۳ء)

۲۹ - ۳۶

- قررو، عبدالجلیم
- الحکم الرفاعیہ، ۸ : ۲ (جولائی ۱۹۶۷ء) ۱۶ - ۲۲
- شعلان، الشیخ الصاوی علی ھد
- لمحۃ علی ضریح اقبال، ۱۰ : ۱ (اپریل ۱۹۶۹ء) ۳۹
- شفیق عہدی پوری
- نیرنگی خودی، ۱۸ : ۲ - ۳ (جولائی - اکتوبر ۱۹۷۷ء)
- ۲۱۶ - ۲۰۹
- شہاب، قدرت اللہ
- تعبیر ملت، ۱۶ : ۲ (جولائی ۱۹۷۵ء) ۶۶ - ۶۹
- شہیر نیازی
- اقبال اور دیو تیما، ۱۵ : ۲ (جولائی ۱۹۷۴ء) ۶۱ - ۶۳

ص

صاحب کلوروی :

- برکات اقبال سے ایک جائزہ، ۲۱ : ۲ (جنوری ۱۹۸۱ء)
- ۵۹ - ۳۵
- مکاتیب اقبال کے مأخذ؛ ایک تحقیقی جائزہ، ۲۳ : ۲ (جولائی ۱۹۸۲ء) ۹۹ - ۳۷
- صالح الکبری عرشی
- اقبال کی زندگی کا ایک گمشده ورق، ۲ : ۲ (جنوری ۱۹۶۲ء)
- ۴۳ - ۶۱

صباح الدین عبدالرحمن، مید

- تبصرہ، زندہ رود مصنفو ڈاکٹر جاوید اقبال، ۲۱ : ۲ (جولائی ۱۹۸۰ء) ۱۱۱ - ۹۵
- تبصرہ، زندہ رود جلد دوم مصنفو ڈاکٹر جاوید اقبال، ۲۲ : ۲ (جنوری ۱۹۸۲ء) ۹۵ - ۱۳۳

صلیق جاوید

- علامہ اقبال اور حضرت رضی بلال، ۲۳ : ۲ (جنوری ۱۹۸۳ء)

سعید اللہ ، قافیں

- ابو بکر الجھانس اور اجتہاد و قیاس ، ۲۱ : ۳ (جنوری ۱۹۸۱ء)

۱۰۰ - ۷۵

سلیمان اختر

- حالی اور اقبال کے مقامات آہ و فنا ، ۱۸ : ۲ - ۳ (جو لائی -

اکتوبر ۱۹۷۷ء) ، ۱۲۶ - ۱۲۵

- ایران میں اقبال شناسی کی روایت ، ۲۱ : ۲ (جو لائی ۱۹۸۰ء)

۱۲ - ۱

- بیام اقبال کی عالمگیر مقبولیت ، ۲۳ : ۳ (جنوری ۱۹۸۴ء)

۲۴ - ۱

سوری ، عبدالرحمن طاہر دیکھئے طاہر سوری ، عبدالرحمن

ش

فائزہ اکرم اللہ

- حالی کا اثر اقبال پر ، ۱۳ : ۲ (جو لائی ۱۹۷۳ء) (جنوری ۱۹۷۰ء)

شاہد ہدھ حنفی

- اقبال کی زیر تعنیف اور غیر مطبوعہ کتب ، ۱۸ : ۲ - ۳

(جو لائی - اکتوبر ۱۹۷۷ء) ، ۱۲۴ - ۱۲۳

- ہاتھیات اقبال ، ۱۹ : ۲ (جو لائی ۱۹۷۸ء) ، ۸۳ - ۸۴

شاپین ، رجم بخش

- اقبال کا خطبہ اللہ آباد — منظر و ہم منظر ، ۱۷ : ۲ (جنوری

۱۹۷۷ء) ، ۳۱ - ۳۰

- تیسرا گول میز کالفرنس اور اقبال ، ۱۸ : ۲ : ۳ (جو لائی - اکتوبر

۱۹۷۷ء) ، ۱۲۵ - ۱۲۴

- اقبال کا ایک نادر مکتوب ، ۲۲ : ۲ (جنوری ۱۹۸۲ء) ، ۵۵ - ۵۴

قیمیر احمد

- قرون وسطی کے ہندوستان میں نلسنہ و حکمت کا آغاز ، ۲ : ۲

(جنوری ۱۹۶۴ء) ، ۶۲۰ - ۶۱۹

اتبائی ریویو

رمز، ہمہ مثیل

- اقبال کا نظریہ ادب — ایک تقابلی جائزہ، ۳: ۲ (جو لائی ۱۹۶۲ء) ، ۶۱ - ۶۵

روز بہان پہلی، ابو ۴۶

- شطحیات حلاج، مترجمہ اعجاز الحق قدوسی ۱۱: ۳ (جنوری ۱۹۷۱ء) ، ۸۱ - ۱۱۱
- شطحیات حلاج، مترجمہ اعجاز الحق قدوسی ۱۲: ۲ (جو لائی ۱۹۷۱ء) ، ۶۳ - ۸۳

ریاض الحسن

- اقبال کی ایک نظم حقیقت حسن، ۱۳: ۳ (جنوری ۱۹۷۳ء) ، ۵ - ۱

ریاض حسین

- ۱۹۱۰ء میں دلیائے اسلام کی سیاسی حالت ہر تبصرہ: علامہ اقبال کا خط بنام ایڈیٹر ہمسہ اخبار، ۱۹: ۲ (جو لائی ۱۹۷۸ء) ، ۹۰ - ۸۵

ز

زاہد حسین

- منہب کا پیرایہ، بیان اور خلیفہ صاحب کا نظریہ، ۶: ۳ (جنوری ۱۹۶۶ء) ، ۷۲ - ۹۰

زیری، بیسن

- اقبال اور پاکستان، ۱۱: ۲ (جو لائی ۱۹۷۰ء) ، ۶۹ - ۷۶

ص

سخاوت صرزا

- خواجہ میر درد اور ان کے افکار، ۱۰: ۳ (جنوری ۱۹۷۰ء) ، ۵۱ - ۶۶

- غالب اور اقبال میں مسائل اسکان نظریہ و امتیاع نظریہ کا علمی پس منظر، ۱۲: ۲ (جو لائی ۱۹۷۱ء) ، ۱۰ - ۲۵

- اقبال پر لیا مواد ، ۱۰ : ۲ (جنوری ۱۹۷۰) ، ۸۳ - ۹۰
- سید علی ہمدانی اور اقبال : مسئلہ خیر و شر اور معرکہ روح و بدن ، ۱۲ : ۲ ، (جولائی ۱۹۷۱) ، ۳۵ - ۷۲
- سید علی ہمدانی اور اقبال : مسئلہ خیر و شر اور معرکہ روح و بدن ، ۱۲ : ۲ (جنوری ۱۹۷۲) ، ۱۳ - ۳۶

و

رجائی ، احمد علی

- نظریے اجالی بہ مشنوی اقبال ، اس چھ ہاید کرد اے اقوامِ شرق ، ۱۰ : ۱ (اپریل ۱۹۶۹) ، ۳۰ - ۳۹

رحمت فرش آبادی

- اقبال کا تصور شاہین ، ۲۰ : ۲ ، (جنوری ۱۹۸۰) ، ۵۷ - ۱۰۶

رشدی ، محمد حبیب اللہ

- خلیفہ عبدالحکیم اور عثمانیہ یونیورسٹی ، ۶ : ۲ (جنوری ۱۹۶۶) ، ۲۷ - ۳۹

رضا شاہ پہلوی آریا سہر

- بیغام ، یوم اقبال منعقدہ ایران ، ۱۰ : ۱ (اپریل ۱۹۶۹) ، ۲۶

وفا بن رجب

- خواطر حول اقبال ، ۱۰ : ۱ (اپریل ۱۹۶۹) ، ۵۵ - ۵۹

رفع الدین ، محمد

- اقبال کا فلسفہ ، ۱ : ۲ (جولائی ۱۹۶۰) ، ۲۷ - ۵۸

- حقیقت کائنات اور انسان ، ۱ : ۲ (جنوری ۱۹۶۱) ، ۵۸ - ۹۰

- صحیح فلسفہ تاریخیں کیا ہے؟ قرآن کی راہ نہماں ، ۵ : ۲ (جولائی ۱۹۶۲) ، ۱۰۹ - ۱۳۲

- اسلام اور سائنس ، ۵ : ۲ (جنوری ۱۹۶۵) ، ۱ - ۲۳۰

رفیق مخاور

- انہال کی فارسی غزلیں ، ۲۲ : ۲ (جنوری ۱۹۸۳) ، ۱۰۱ - ۱۳۹

خ

خان ، اکبر علی دیکھیے اکبر علی خان
خان ، غلام مصطفیٰ دیکھیے غلام مصطفیٰ خان
خان ، ہد احمد دیکھیے ہد احمد خان
خان ، ہد علی دیکھیے ہد علی خان

خورشید احمد :

- اقبال کا تصور شریعت ، ۱ : ۲ (جولائی ۱۹۶۰ء - ۵۹ ، ۸۰)
- اقبال کی ایک نادر تالیف ، ۲ : ۲ (جولائی ۱۹۶۱ء - ۸۹ ، ۱۰۱)

خورشید ، عبدالسلام

- مطالعہ اقبال کے چند نئے (زادے) ، ۲ : ۲ (جولائی ۱۹۸۱ء)

۲۲ - ۱۹

خلیل ، ہد الور

- خلیفہ صاحب کا فلسفہ مذہب ، ۶ : ۲ (جنوری ۱۹۶۶ء)

۱ - ۵۰

۵

درائق ، سکویم اللہ

- اقبال کا اسلامی ریاست کا تصور ، ۲ : ۲ (جولائی ۱۹۸۱ء)

۷ - ۱۸

دستوی ، عبدالقوی

- ہندوستان میں اقبالیات ، ۱ : ۲ (جولائی ۱۹۷۶ء - ۱۰۶-۲۳)

دہلوی ، شیخ عبدالحق محمدث

- مکتوب شیخ عبدالحق بنام شیخ احمد سریندی ، مترجمہ
- مظہر علی سہد ۸ : ۲ (جنوری ۱۹۶۸ء - ۷۲ - ۳۲)

۶

ڈلو ، بشیر احمد

- اقبال اور سیکولرزم ، ۳ : ۲ (جنوری ۱۹۶۷ء - ۲۲ - ۳۲)

ج

- چشتی، یوسف سلیم
خدا اور خودی، ۲ : ۲ (جنوری ۱۹۶۲ء)، ۷۰ - ۷۲
- علامہ اقبال اور ٹیپو سلطان شہید، ۳ : ۲ (جنوری ۱۹۶۳ء)،
۵۰ - ۳۳
- اقبال کے بعض ملفوظات، ۵ : ۲ (جولائی ۱۹۶۳ء)، ۵۸ - ۳۱
- استحکام خودی اور اس کا پشت گالہ دستور العمل، ۱۳ : ۷
(جولائی ۱۹۶۳ء)، ۶۶ - ۶۰
- ڈاکٹر رادھا کرشنن اور علامہ اقبال مرحوم کے بعض المسنیات
اور منہیں افکار میں ممائت، ۱۶ : ۲ (جولائی ۱۹۶۵ء)،
۱ - ۳۲

چفتانی، ہدہ عبداللہ

- ابو حیان التوحیدی کا رسالہ علم الكتابت، ۷ : ۲ (جنوری
۱۹۶۴ء)، ۷۵ - ۱۰۰
- اقبال کی صحبت میں ذکر غالب، ۱۰ : ۲ (جولائی ۱۹۶۹ء)،
۶۳ - ۵۴

ح

جبیب کیلوی

- امین حزن — خواجہ عبدالمسیح ہال، ۱۷ : ۲ (جنوری
۱۹۶۶ء)، ۵۵ - ۷۳
- گشیر کی ایک اقبال شناس شخصیت، ۱۸ : ۲ - ۳ (جولائی
اکتوبر ۱۹۶۶ء)، ۱۹۲ - ۱۸۱

حلاج، حسین ابن منصور

- علامہ اقبال اور حسین ابن منصور حلاج، کتاب الطواسین کا اردو
ترجمہ، مترجم ہدہ ریاض، ۱۹ : ۲ (جولائی ۱۹۶۸ء)، ۱۱۵ - ۲۵

ت

- تاج بخش ، خلام رضا
 • خطاب ، یوم اقبال منعقدہ کویت ، ۹ : ۱ (اپریل ۱۹۶۸) ،
 ۶۲ - ۶۵

- تبسم ، صوفی خلام مصطفیٰ
 • اقبال کے کلام میں موضوع اور بہت کی وہ آنکھ ، ۳ : ۳
 (جنوری ۱۹۶۳) ۱۵ - ۲۳

ث

- تلوك ، سید برکات احمد
 • اتقان العرفان فی ماپیتہ الزمان ، مترجم حکیم محمود احمد برکاتی ،
 ۹ : ۲ (جولائی ۱۹۶۸) ۱۰ - ۵۷

ث

- ثروت صوت
 • اقبال کے ترکی زبان میں ترجمے ، ۱۶ : ۳ (جنوری ۱۹۶۶) ،
 ۵۵ - ۶۲
 • اقبال اور تاریخ اسلام ، ۲۳ : ۳ (جنوری ۱۹۸۳) ۱ - ۱۳۴
 ۱۴۹

ج

- جملی ، مرتضیٰ اخت
 • اقبال اور اردو ، ۱۹ : ۲ (جولائی ۱۹۶۸) ۱۰ - ۱۱
 جہاںگیر ہالم ، پد
 • اقبال کے خطوط جناح کے نام : اشاعت کی گہانی ، ۲۰ : ۲۰
 (جولائی ۱۹۶۹) ۵۷ - ۶۵

- جلانی کامران
 • فکر اقبال کے تہذیبی روپیو ، ۲۳ : ۳ (جنوری ۱۹۸۷) ،
 ۶۱ - ۶۹

ب

پھر العلوم ، عبدالعلی

- تنزلات سنه ، مترجمہ حبیب اللہ شخصیت ۶ : ۲ (جولائی ۱۹۶۵ء)،

۶۵ - ۷۳

بدو ، خواجہ

- خلیفہ عبدالحکیم ، ۶ : ۲ (جنوری ۱۹۶۶ء) ، ۱۶ - ۲۵

بدوی ، لطف اللہ

- علامہ اقبال کی ایک فراموش شدہ نظم ، ۵ : ۲ (جنوری ۱۹۶۵ء) ، ۷۳ - ۸۴

برکان ، حکیم محمود احمد

- شاہ ولی اللہ کے حالات شاہ عبدالعزیز کی زبانی ، ۷ : ۲ (جنوری

۱۹۶۶ء) ، ۱۳۱ - ۱۳۲

بوفیں ، اے - کے

- اقبال — ایک فلسفی شاعر کی حیثیت سے ، ۱۸ : ۲ - ۴ (جولائی - اکتوبر ۱۹۶۶ء) ، ۵۵ - ۶۶

بشارت علی ، ہد

- این خلدون اور حرکیات عراقی ، ۱۳ : ۲ (جولائی ۱۹۶۳ء) ،

۳۷ - ۳۳

ب

بڑیشان خنک

- نکرو فن اقبال ، ۲۲ : ۲ (جولائی ۱۹۸۱ء) ، ۲۵ - ۵۰

بہلواروی ، ہد جعفر شاہ

- نلسنہ خودی کا جذبہ سرگرمہ ، ۷ : ۲ (جولائی ۱۹۶۶ء) ،

۵۶ - ۶۲

اعجاز احمد، شیخ

- اقبال کی زندگی کا ایک ورق، ۱: ۲ (جنوری ۱۹۶۱ء)

۵۷ - ۵۱

ابال، سر شیخ نہ

- ترجمہ دیباچہ پائیں اقبال؛ اسرار خودی، رمول بیخودی و ہمام
مشرق، مترجمہ نہ ریاض ۱۱: ۲ (جنوری ۱۹۶۱ء)

۱۲ - ۱

- فلک مشتری؛ جاوید نامہ کے ایک جزو کا ترجمہ، مترجمہ
رفیق خاور ۱۷: ۲ (جولائی ۱۹۶۲ء) ۵۵ - ۴۴

- کشن واز جدید مشمولہ زبور عجم؛ ترجمہ منظوم، مترجمہ
کوکب شادانی ۱۳: ۲ (جنوری ۱۹۶۲ء) ۸۱ - ۸۵

اکبر علی خان:

- چند نوادر - سلسلہ اقبالیات، ۳: ۲ (جولائی ۱۹۶۲ء)
۹۴ - ۶۹

- چند نوادر - سلسلہ اقبالیات، ۳: ۲ (جنوری ۱۹۶۷ء)
۸۳ - ۵۱

امین الاسلام، نہ

- اقبال اور چند مغربی فلاسفہ، ۳: ۲ (جنوری ۱۹۶۷ء)
۹۵ - ۸۳

امین میر نگری، ایس - اے - آر

- علامہ اقبال اور سائنس، ۱۸: ۲ - ۱ (جولائی - اکتوبر
۱۹۶۲ء) ۲۰۸ - ۱۹۹

الیں احمد

- بصیرہ، اقبال کا نظریہ اخلاق معینہ سعید احمد رفیق ۲: ۲
(جولائی ۱۹۶۳ء) ۸۹ - ۹۱

- بصیرہ، حدیث اقبال معینہ طوب عثمانی ندوی ۲: ۲ (جولائی
۱۹۶۳ء) ۸۸ - ۸۹

- تبصرہ، علامہ اقبال مصالح قرن آخر مصنفہ ڈاکٹر علی شریعتی
مترجمہ سُبیر احمد جائسی ۲۳ : ۲ (جنوری ۱۹۸۳)،

۲۲۵ - ۲۲۰

آفکار حسین، خواجہ

- فلسفہ مثیب اور مشرق وجدان، ۵ : ۲ (جولائی ۱۹۶۷)،
۸۹ - ۱۰۲

الف

ان وہ

- فصل المقال این رشد، مترجمہ عبید اللہ قدسی ۸ : ۲ (جنوری ۱۹۶۱)، ۱ - ۳۱
- ابو سعید نور الدین دیکھئے نور الدین، ابو سعید
ابو محمد عمر عبدالشکور دیکھئے عبدالشکور، ابو محمد عمر
اجمیری، غازی عیں الدین
- زمان و حرکت، ۲ : ۲ (جولائی ۱۹۶۶)، ۲۴ - ۳۹
- اقبال کی زندگی کے چند گوشے، ۲ : ۲ (جنوری ۱۹۹۲)، ۶۳ - ۷۴

احمد خالد تپولسی

- مبدأ حرکت اور فلسفہ خودی اقبال کے اشعار و افکار میں،
مترجمہ حکیم محمود احمد برکات ۲ : ۲ (جولائی ۱۹۶۶)،

۱ - ۲۰

آخر واہی

- علامہ اقبال کا سفر الفالستان، ۱۶ : ۲ (جنوری ۱۹۴۶)، ۳۸ - ۵۰
- خوشحال خان خشک اور اقبال، ۱۸ : ۲ - ۳ (جولائی - اگتوبر ۱۹۴۶)، ۱۸۰ - ۱۸۳

۸۰۱

اسلم، قاضی ایم:

- خلیفہ صاحب کی ممتاز شخصیت، ۶ : ۲ (جنوری ۱۹۶۶)،

مندرجہ ذیل تین افراد ہر ترتیب دی گئی:

بادی حسن

لذہر احمد

خواجہ آشکار حسین

اکتوبر ۱۹۸۳ء کی اشاعت سے اراکین کے نام حذف کر دیے گئے۔

جولائی ۱۹۸۶ء کی اشاعت سے صوف غلام مصطفیٰ تسمی

(۱۸۹۹ء - ۱۹۷۸ء) صدر مجلس ادارت ہوئے۔ جنوری ۱۹۸۸ء کی اشاعت سے ڈاکٹر ہد باقر صدر مجلس ادارت ہوئے اور مندرجہ ذیل افراد ہر مشتمل مجلس ادارت ترتیب دی گئی:

پروفیسر ہم سعید شیخ

ڈاکٹر عبدالسلام خورشید

پروفیسر خواجہ غلام صادق

مدیر ڈاکٹر ہد معز الدین ہوئے۔ جولائی ۱۹۸۲ء کی اشاعت سے ڈاکٹر وحید قریشی مدیر ہوئے اور اپریل ۱۹۸۳ء کی اشاعت تک وہی مدیر رہے۔

زیر نظر اشاریہ میں اقبال روپیو کی جلد ۱، ۲۳۰ کے شماروں کو الذکر کیا گیا ہے۔ اس میں اقبال روپیو حصہ اردو میں چھینے والی لٹری اور منظوم تحریروں میں سے مندرجہ ذیل شامل نہیں کی گئی:

اقبال کی تحریروں سے اقتباسات، تبصرے، جن کا بلا واسطہ اقبال سے کوئی تعلق نہیں۔ منظومات، اقبال کی منظومات اور دیگر شعراء کی وہ منظومات جو بلا واسطہ اقبال سے متعلق نہیں۔

ہر الدرجہ میں بالترتیب مندرجہ ذیل معلومات مہیا کی گئی ہیں:

مصنف، عنوان، مترجم گر کوئی ہے، جلد نمبر، شمارہ نمبر،

تاریخ اشاعت اور صفحات۔

۶

آزاد، جگن لالہ

• اقبال مغربی خاورشناسوں کی نظر میں، ۲۲: ۲ (جولائی

اشاریہ اقبال ریویو — اردو

(جولانی ۱۹۶۰ء - جنوری ۱۹۸۳ء)

مرتبہ الفضل حق قریشی

اقبال ریویو کا اجرا ابریل ۱۹۶۰ء میں ہوا۔ ان کے اجرا کا مقصد:

”ایسے مقالات پیش کرتا ہے جو اقبال کی زندگی، شاعری اور حکمت کے مطالعہ پر مشتمل ہوں، جو سیاسیات، اخلاقیات، تعلیم، تاریخ، معاشیات، فلسفہ، عمرانیات، نفسیات، ادب، فن، تقابلی مذاہب اور اسلامیات وغیرہ ہوں اقبال کے انکار کی تشریح و توضیح کریں یا جو ان موضوعات کے متعلق ہوں جن میں اقبال کو دلچسپی تھی۔“

یہ سد ماہی رسالہ ہے۔ سال میں دو شمارے اردو اور دو انگریزی میں شائع ہوتے ہیں۔

اس کے پہلے مدیر ڈاکٹر محمد رفیع الدین تھے۔ جولانی ۱۹۶۵ء کی اشاعت سے بشیر احمد ڈار (۱۹۰۸ - ۱۹۴۹ء) مدیر ہوتے۔ جنوری ۱۹۶۱ء کی اشاعت سے مندرجہ ذیل افراد پر مشتمل ایک مجلس ادارت ترتیب دی گئی:

بادی حسن
خواجہ آشکار حسین
علی اشرف

مہد عبدالواحد، صدر مجلس ادارت ہوتے۔ جولانی ۱۹۶۱ء کی اشاعت سے اراکین مجلس ادارت میں منظور احمد، قاضی عبدالقادر اور ابوالقاسم مراد کے ناموں کا اضافہ ہوا۔ جولانی ۱۹۶۲ء کی اشاعت سے مجلس ادارت

اقبال کے محبوب صوفیہ

از

اعجاز الحق قدوسی

مذکورہ کتاب میں یہ کوشش کی گئی ہے کہ ہر ازگ
کے حالات زندگی، ان کی تبلیغی اور اصلاحی جد و جہد،
ان کے سیرت و اخلاق کے مختلف پہلو ان کی دینی
خدمات، ان کی تصالیف، ان کے دور کے وہ عوامل جن
میں انہوں نے اپنی شمع پداشت روشن کی، تعمیل سے
آجائیں، خاص طور پر ان فلسفتی یا واقعہ کو جس کی
بنا پر علامہ اقبال ان سے متاثر ہوئے ہیں، وضاحت سے
بیش کیا ہے۔

کتاب کی ترتیب صولیا نے گرام کے منہ وفات کے لحاظ
سے رکھی گئی ہے۔

قیمت : ۳۵ روپے

صفحات : ۶۵۰

ناشر

اقبال اکادمی پاکستان

۱۱۶ - میکلوڈ روڈ، لاہور

اتیال کی پہلی جماعت کا نتیجہ

۱۳۶

جو طالب علم رعائی نمبروں بر پاس ہوئے :

۵۲۔ عزیز الدین - ۵۳۔ عبد العظیم - ۵۴۔ دولت رام -

طلبا جو لوٹر ہر انگری سب اسٹینڈرڈ کے امتحان میں کامیاب ہوئے :

- | | | |
|------------------|--------------------|-----------------|
| ۱۔ الیال - | ۲۔ اللہ رکھا - | ۳۔ دیوان چند - |
| ۴۔ سکریم بخش - | ۵۔ میران بخش - | ۶۔ جلال الدین - |
| ۷۔ البرٹ - | ۸۔ محمد دین - | ۹۔ لیہو مل - |
| ۱۰۔ پشو داس - | ۱۱۔ فضل حسین - | ۱۲۔ واحد علی - |
| ۱۳۔ بلونٹ منگو - | ۱۴۔ دیوان چند II - | ۱۵۔ کیلگاک - |
| ۱۶۔ رام دھاری - | ۱۷۔ گیلان چند - | ۱۸۔ اللہ رکھا - |
| ۱۹۔ نرائیں داس - | ۲۰۔ پیرا لال - | ۲۱۔ صادق علی - |

جو طالب علم رعائی نمبروں بر پاس ہوئے -

- | | | |
|-----------------|-------------------|----------------|
| ۲۲۔ موبین لال - | ۲۳۔ بخش اللہ - | ۲۴۔ اصغر علی - |
| ۲۵۔ جہنڈا خان - | ۲۶۔ محمد دین II - | |

دوسری جماعت میں ہے :

- | | | |
|----------------|---------------|-----------------|
| ۱۔ علم الدین - | ۲۔ قائم دین - | ۳۔ فضل الہمی - |
| ۴۔ عبوب علی - | ۵۔ لیک چند - | ۶۔ سندر داس - |
| ۷۔ لیہو مل - | ۸۔ محمد فیض - | ۹۔ بستہ بھاری - |
| ۱۰۔ کرم خان - | ۱۱۔ رلدو - | ۱۲۔ دیوان چند - |

جو طالب علم رعائی نمبروں بر پاس ہوئے :

- | | | |
|-----------------------|----------------|----------------|
| ۱۳۔ غلام حسین الدین - | ۱۴۔ شنکر داس - | ۱۵۔ کنیش داس - |
| | ۱۶۔ حاکم خان - | |

دستخط

رائے گویاں سنگو

قائم مقام - السہکر آف اسکولز

لاہور سرکل

کا ہے، زیادہ تسلی بخش نہیں۔ قابل ہونے والے طلباء میں زیادہ تعداد ان طلباء کی ہے جو اردو املاء میں لاکام ہونے پڑے ہیں۔

۸ ابریل ۱۸۸۵ء

(دستخط)

رانے گوہاں منگو
قائم مقام السپکٹر آف اسکولز
لاہور سرکل

اہر برائمری اسکول اسٹینڈرڈ میں ہاس ہونے والے طلباء کے نام :

- | | | |
|---------------------|--------------------|-------------------|
| - ۱۔ گردھاری لال - | - ۲۔ نہال چند - | - ۳۔ حسن دین I - |
| - ۴۔ منگل سین - | - ۵۔ فضل الہی - | - ۶۔ عبدالمعجید - |
| - ۷۔ بالڈا منگو - | - ۸۔ بھگت رام - | - ۹۔ گوکل چند - |
| - ۱۰۔ تارا چند - | - ۱۱۔ کرم چند - | - ۱۱۔ مظفر احمد - |
| - ۱۲۔ لال منگو - | - ۱۳۔ کیسٹر منگو - | - ۱۴۔ سجن منگو - |
| - ۱۵۔ بھگیرتھ لال - | - ۱۶۔ بھیجن داس - | - ۱۷۔ بھیجن داس - |

جو طالب علم رعائی نمبروں پر ہاس ہونے :

- | | | | |
|---------------------|--------------------|-------------------|--------------------|
| - ۱۹۔ دیوان چند - | - ۲۰۔ منگل رام - | - ۲۱۔ ملا مل I - | - ۲۲۔ محمد دین - |
| - ۲۳۔ لکھن داس - | - ۲۴۔ سونی منگو - | - ۲۵۔ برو چند - | - ۲۶۔ کھڑک منگو - |
| - ۲۷۔ نہال چند II - | - ۲۸۔ اکٹلومل - | - ۲۹۔ حوبی رام - | - ۳۰۔ حسن دین II - |
| - ۳۰۔ رلیا رام - | - ۳۱۔ فقیر چند - | - ۳۲۔ لدھا منگو - | - ۳۳۔ مول منگو - |
| - ۳۳۔ مہر بخش - | - ۳۴۔ خوشحال داس - | - ۳۵۔ مول منگو - | - ۳۶۔ ملا مل II - |
| - ۳۶۔ حوشحال داس - | - ۳۷۔ حرم منگو - | - ۳۸۔ ابراہیم - | - ۳۹۔ اروا مل - |

جو طالب علم رعائی نمبروں پر ہاس ہونے :

- | | | |
|-------------------|-------------------|-------------------|
| - ۴۰۔ اروڑا مل - | - ۴۱۔ مغور لال - | - ۴۲۔ لند لال - |
| - ۴۳۔ علم دین - | - ۴۴۔ مغور لال - | - ۴۵۔ رکن الدین - |
| - ۴۵۔ تیرتھ رام - | - ۴۶۔ دل بھ - | - ۴۶۔ بدھا مل - |
| - ۴۷۔ کیانی رام - | - ۴۸۔ مبارک علی - | - ۴۸۔ مسیح داس - |
| (گھنا رام) | | |

میں سے سو سو (۶۰) طلباء اور اسٹینڈرڈ کے امتحان میں شریک ہوئے۔ ان میں سے کیاڑہ طلباء جنہوں نے ورنیکلر مڈل اسکول کا امتحان پاس کر لیا تھا، کا صرف الگریزی میں امتحان لیا۔ باقی چھوٹن (۵۶) طلباء کا ان کے تمام مضامین کا امتحان لیا۔ اگرچہ ان میں سے بیس (۲۰) طلباء انہی مضامین کے امتحان لیا۔ اگرچہ ان میں سے بیس (۲۰) طلباء انہی مضامین کا امتحان لیا۔ کامیاب ہونے والے طلباء کی تعداد چون (۵۸) تھی پعنی۔

(i) کیاڑہ (۱۱) وہ طلباء جو ورنیکلر مڈل اسکول کا امتحان پاس کر چکے تھے۔ ان میں تین ایسے طلباء ہیں جو معیار بر ہوئے نہیں اترے، مگر رعائی نمبر دے کر ان کو پاس کر دیا گیا ہے۔

(ii) ابر ہر انگری اسکول کے امتحان میں کامیاب ہونے والے بیس (۰۰) طلباء میں سے انہارہ (۱۸)۔ ان میں چار (۴) طلباء کو رعائی نمبر دیتے گئے ہیں۔

(iii) باقی چھوٹیں (۳۶) طلباء میں سے پیس (۰۵) کامیاب ہوئے۔ ان میں سے بھی سات طلباء کو رعائی نمبر دے کر پاس کیا گیا ہے۔

امن جماعت میں میں نے گذشتہ سال کی طرح لڑکوں کو فارسی کی پڑھائی، تشریع اور گرانجر میں معیار سے کم پایا ہے۔ اس بر توجہ کی ضرورت نہیں ہے۔ جب یہ ذہن لشیں رکھا جائے کہ یہ ایک بہت بڑی جماعت ہے اور ماسوانی مڈل پاس طلباء کے، طلباء کو مختلف میکشنوں میں میں تقسیم نہیں کیا گیا، جیسے کہ بہت سے دوسرے اسکولوں میں کیا جاتا ہے۔ امن حقیقت کو ذہن میں رکھتے ہوئے مجھے یہ کہنی ہے میں کوئی پہنچ کوہاٹ نہیں ہے کہ میرے امتحان کا تیجہ بہت تعلیٰ بخش ہے چھوٹی سطح کے امتحان کے لیے چھوٹر (۷۶) طلباء تھے۔ اس کی تفعیل یہ ہے:

پہلی جماعت = ۲۰ (کھنی اور ہکی)

دوسری جماعت = ۳۶

ان میں سے صرف تیتالیس (۷۳) کامیاب ہوئے۔ پعنی پہلی جماعت میں سے ستائیس (۲۷) پاس ہوئے۔ ان میں چو لڑکوں کو رعائی نمبر دے کر پاس کیا گیا۔ دوسری جماعت میں سے سولہ (۱۶) پاس ہوئے۔ ان میں سے پانچ (۵) طلباء کو رعائی نمبر دے کر پاس کیا گیا۔ یہ تیجہ جو دوسری جماعت

کا سالز 13×15 مم ہے ۔ یافج صفحات ہر بالتریپ ۱۵ - ۱۵ - ۱۶ - ۱۷ سطور ہیں، بلکے لمبے لنگ کا کاغذ ہے، ان دنوں یعنی ۱۸۸۵ء میں اسکول میں جماعتوں کی درجہ بندی اس طرح تھی ۔

- حصہ برائمری : اس میں دو حصے تھے، لوئر برائمری اور اہر برائمری ۔ لوئر برائمری میں پہلی، دوسری اور تیسرا جماعت ہوتی ہیں ۔ پہلی جماعت میں کچھ اور پہلی دو جماعتوں ہوا گرفتار تھیں ۔ اہر برائمری میں چوتھی اور ہانپوین جماعت ہوتی تھیں ۔

- حصہ مڈل : چھٹی، ساتویں اور آٹھویں جماعت ہوتی تھیں ۔

- حصہ ہائی : نویں اور دسویں جماعت ہوتی تھیں ۔

مذکورہ رہروٹ سے تفصیلی نتائج اس طرح سامنے آتے ہیں :

(۱) ۱۸۸۳ء میں اقبال نے سکاج مشن مکول کی پہلی چماعت میں داخلہ لیا ۔

(ب) ۱۸۸۵ء میں اقبال نے پہلی جماعت کا امتحان پاس کیا ۔ اقبال کی پہلی جماعت میں چالیس (۴۰) طلباء تھے ۔ ان میں سے سنتالیس (۲۷) طلباء پاس ہوئے ۔ چھ لڑکوں کو رعائتی نمبر دے کر پاس کیا گیا ۔

(ج) ۱۸۸۵ء میں اقبال پہلی جماعت پاس کرتا ہے جیکہ ۱۸۹۱ء میں وہ آٹھویں جماعت کا امتحان پنجاب یونیورسٹی لاہور سے پاس کرتا ہے ۔ ۱۸۸۵ء اور ۱۸۹۱ء کے درمیان چھ سالوں کا فرق ہے، ان چھ سالوں میں اقبال سات جماعتوں پاس کرتا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال نے کسی ایک سال میں دو جماعتوں پاس کی ہوں گی ۔

۔ پہلی جماعت پاس کرنے کے بعد اقبال مولوی سید میر حسن سے ان کے کھر پر بڑھنے لگئے تھے، جس کی وجہ سے وہ بڑھائی میں بہت ہوشیار ہو گئے اور اس طرح انہوں نے ایک سال میں دو جماعتوں پاس کیے ۔ اب الگریزی رہروٹ کا اردو ترجمہ پیش کیا جاتا ہے ۔

”میں نے اسکول کا معانہ کیا اور معیار (ائیشنڈرڈ) کے مطابق برائمری حصہ کی تیسرا اور ہانپوین جماعتوں کا امتحان پہلی، دوسری اور تیسرا تاریخ (اپریل ۱۸۸۵ء) کو لیا ۔ ہانپوین جماعت کے ستر (۳۰) طلباء

اقبال کی پہلی جماعت کا نتیجہ

سلطان محمد حسین

تحقیق و جستجو میرا بہترین مشغله ہے ۔ خصوصاً ایسے موضوعات کو تحقیق کا موضوع بنانا جس پر کسی شخص نے قلم نہ الہایا ہو ۔ دوران تحقیق سنی سانی باتوں اور روانیتوں کو میں ثالتوی درجہ دیتا ہوں، اصل مأخذوں تک رسائی حاصل کرنا میری تحقیق کی بنیاد ہے ۔ خدا نے بزرگ و برتر کا احسان عظیم ہے کہ اصل مأخذوں تک راقم کی رسائی ہو جاتی ہے عرصہ یہ عالمہ اقبال کو میں نے تحقیق کا موضوع بنایا ہے ۔ تحقیق کے دوران اس خاکسار کو علامہ اقبال سے متعلق ایک ایسی دستاویز ملی ہے، جس سے اقبال کی ابتدائی تعلیم کے خلا کو ہڑی آساف سے لبر کیا جا سکتا ہے، یہ تحریر بڑی قیمتی ہے ۔ چھلی بار میں اسے پیش کر رہا ہوں تاکہ قوم انہی قومی شاعر کی ابتدائی تعلیم کے متعلق گوجھ جان سکے اور یہ تاریخ کے اوراق میں دائمی طور پر محفوظ ہو جائے ۔

دستاویز اقبال کی پہلی جماعت پاس کرنے کی روروٹ ہے ۔ ان دنوں سیالکوٹ کے تعلیمی ادارے لاہور سرکل کے تحت تھے ۔ لاہور سرکل کا سپہکثر آف اسکولز بذات خود طلباء کا سالانہ لیا کرتا تھا ۔ اس کے نتیجہ کے مطابق طلباء کو اگلی جماعتوں میں ترقی دی جاتی تھی ۔ رائے گوہاں منکو، لاہور سرکل میں فائم مقام سپہکثر آف اسکولز کی حیثیت سے کام کر رہا تھا، اس نے ۱۸۸۵ء میں ماہ اپریل کی ابتدائی تین تاریخوں کو سکاج مشن مسکول سیالکوٹ کے ہر اندری حصہ کا امتحان لیا اور ۸ اپریل ۱۸۸۵ء کو انہی روروٹ تحریری طور پر دی، اس روروٹ میں ہر جماعت کے طلباء کے نام ہی درج کیے گئے ہیں، جنہیں اس نے ایگزمن (Examine) کیا ۔ اس روروٹ میں اقبال کا نام ہی درج ہے ۔

مذکورہ روروٹ ہائی صفحات ہر مشتمل ہے اور جی (G) کی لمب سے انگریزی زبان میں لکھی ہوئی ہے ۔ کاغذ کا سائز ۱۵ × ۲۰ سم اور من

اقبال کا سیاسی کارنامہ

۱۱

محمد احمد خان

اقبال کی شاعری کے متعلق بہت کچھ لکھا جا چکا ہے اور بہت کچھ لکھا جائے گا، لیکن ان کے سیاسی و معاشی پہلوؤں کے متعلق کم لکھا گیا۔ عملی سیاستیں میں ان کی مساعی کو بہت کم منظر عام ہر لاحا گیا ہے۔
سیاست سے ذہنی لکاؤ تو انہیں آغازِ شعور ہی سے رہا، لیکن زندگی کے ایک دو نہیں، ہورے باہر مال (۱۹۲۶ء تا ۱۹۳۸ء) انہوں نے اس وادی "ہر خار کی بادیہ بھائی کی" -

زیرِ لظرِ کتاب میں قارئین کے لیے اس پہلو ہر سیر حاصل مواد فراہم ہر دبایا گیا ہے۔

لیٹ : ۹۵ روپیے

صفحات : ۹۹۳

ناشر

اقبال اکادمی پاکستان
۱۱۶ - میکانو روڈ، لاہور

سلام بحضور شاعر مشرق

قلیم اختر کیان نقشبندی

دل اور جان سے اے شاعر مشرق
میں تبھے پہ سلام کہتا ہوں

جلہ گر قندیلیں ادب کی دلیا میں
تیری جلتی قندیلوں پہ سلام کہتا ہوں

دل اور جان سے اے شاعر مشرق
میں تبھے پہ سلام کہتا ہوں

تیری کاؤشیں بنا بین زمانے میں
اہسی کاؤشوں کو سلام کہتا ہوں

زندگی وقف تیری قوم کی خاطر
تیری وقف زندگی کو میں سلام کہتا ہوں

دل اور جان سے اے شاعر مشرق
میں تبھے پہ سلام کہتا ہوں

بالک درا ، بال جبریل ہے آموز سبق
آموز سبق یادوں پہ سلام کہتا ہوں

تیری کوششوں سے زلہ اسے ہاک وطن
ان کوششوں کو میں سلام کہتا ہوں

دل اور جان سے اے شاعر مشرق
میں تبھے پہ سلام کہتا ہوں

اقبال پہشاوا ہے امن دور کے شاعروں کا
میں ایسے پہشاوا کو اختر سلام کہتا ہوں

دل اور جان سے اے شاعر مشرق
میں تبھے پہ سلام کہتا ہوں

اقبال اور کشمیر

از

ڈاکٹر صابر آفاق

نذرِ نظر گتھاب کیا رہ ابواب پر مشتمل ہے۔ اس میں علامہ اقبال کا وہ فارسی، اردو کلام بھی جمع گردیا گیا ہے۔ جس کا تعلق کشمیر اور اہل کشمیر سے ہے۔ فارثین کی سہولت کے لیے نظر علامہ کے فارسی کلام کا اردو ترجمہ دے گر تشریع بھی گردی ہے۔

گتھاب ہوئی تحقیق کے بعد لکھی گئی ہے۔ اس طرح سیرتِ اقبال کے لئے گوشے اور نکر اقبال کے لئے اونچ سامنے آئے ہیں۔

قیمت : ۳۰ روپے

صفحات : ۱۸۹

ناشر

اقبال اکادمی پاکستان

۱۱۶ - میکلوڈ روڈ، لاہور

مہر ، خلام رسول و صادق علی دلاوری - سروود رفتہ - لاہور :
 شیخ خلام علی ، ۱۹۵۹ -
 اقبال ان دلوں گورنمنٹ کالج ، لاہور میں بڑھاتے تھے - ان کا نام یوں
 درج ہے :
 جناب مولوی شیخ مہدی اقبال صاحب ، بروفیسر ، گورنمنٹ کالج لاہور -
 تقطیر تاریخ بھے ہے :

چون چراغِ خالدانِ محبوب خان
 کشت از دلما سوئے جنتِ روان
 گفت اقبالِ حزینِ سالِ رحیل

۲۱ ۰ ۱۷

راوی عقبیٰ یافتہ با عزوشان

$$\begin{aligned}
 & \text{ر} \text{ } \text{ا} \text{ } \text{۰} \text{ } \text{ع} \text{ } \text{ق} \text{ } \text{ب} \text{ } \text{۱} \text{۱} \text{۰} \text{ } \text{۱} \text{۱} \text{۰} \text{ } \text{۰} \\
 & + 5 + 400 + 80 + 1 + 10 + 10 + 2 + 100 + 70 + 50 + 1 + 200 \\
 & \text{ب} \text{ } \text{۱} \text{۱} \text{۰} \text{ } \text{ع} \text{ } \text{ز} \text{ } \text{و} \text{ } \text{ش} \text{ } \text{۱} \text{۱} \text{۰} \\
 & 1321 = 50 + 1 + 30 + 6 + 7 + 70 + 1 + 2
 \end{aligned}$$

جلال لکھنوي:

جوان سر گئے محبوب خان ہزار انسوس
خزان رسیدہ پکا یک ہوئی چار شباب
سنا گیا ہے کہ آغاز تھا جوانی کا
کہ بھیکتی تھیں مسیں تازہ تھی ہمارے شباب
کہیں جلال نے تاریخِ آن کی رحلت کی

۲۱ ۶

بیہہ پائماں خزان ہو گئی ہمارے شباب

ی ۰ ب ۱ ا ۱ م ۱ ل خ ۱ ا ۱ د ۰ و
۵ + ۵ + ۵۰ + ۱ + ۷ + ۶۰۰ + ۳۰ + ۱ + ۴۰ + ۱۰ + ۱ + ۲ +
ک ۱ ۱ ۱ ب ۰ ا ۱ ر ش ب ۱ ب
 $1321 = 2 + 1 + 2 + 300 + 200 + 1 + 5 + 2 + 10 + 10 + 20 +$
داع :

در عهد برلای کشیدہ رخت رحلت از جهان
حامد مخلص داشت آن فرزالہ عالی خالدان
پرسید چون سال وفات از پاتنے غیبی ہمیں

۱۳ ۶

در گوش داغ آمد ادا شد در جنان محبوب خان

ش د د د ر ج ن ا د م ح ب و ب
۵۰ + ۱ + ۶۰۰ + ۲ + ۶ + ۲ + ۸ + ۴۰ + ۲۰ + ۴ + ۴ + ۳۰۰
خ ۱ د
 $1321 = 50 + 1 + 600$

اقبال کا قطعہ "تاریخ" ، اقبال کے کلام کے مندرجہ ذیل مجموعوں میں
سے کسی میں بھی شامل نہیں :

- دیسنوی ، ہد بشیر الحق - تبرکات اقبال - دہلی : (ن - ن) ، ۱۹۵۹ -
حارت ، ہد انور - رخت سفر - کراچی : اے - کے - سومار ، ۱۹۷۴ -
شکیل ، عبدالغفار - نواذر اقبال - علی گٹھ : سرمید یک ڈبو ، ۱۹۶۲ -
معینی ، عبدالواحد - ہد عبدالله قربشی - باتیات اقبال - لاہور : آئینہ ادب ،

اقبال کا ایک قطعہ، تاریخ

الفصل حق لرقی

مدد محبوب خان بن ڈاکٹر مدد غبیب خان ، تربت (سطفر ہو) کے رہنے والے تھے - شعر سمجھتے اور حامد تخلص کرتے تھے - وہ والدین کے اکلوتے فرزند تھے - ان کا التقال جوانی میں ۸ دیجع الشافی ۱۳۲۱ھ بمعطابق ۱۹۰۷ء کو ہوا۔ ان کی وفات ہر مختلف شعر امتلاً داغ ، احسان شاہ جہانپوری ، ضامن لکھنؤی ، جلیل مالکپوری ، اقبال اور دیگر حضرات نے نظم میں اپنے جذبات کا اظہار کیا اور قطعات تاریخ کئے - ڈاکٹر مدد غبیب خان کی خواہش ہر ان کے ہمافئی ابوالحسن ڈاکٹر مدد عبدالغفور مطیر نے ان سب کا مجموعہ "گنجینہ ماتم آثار" کے نام سے مرتب کیا اور اسے ۱۹۰۴ء میں مدد آباد ضلع اعظم گڑھ سے شائع کیا - چند قطعات ذیل میں درج کئے جاتے ہیں -

احسان شاہ جہانپوری :

تمہارے احباب کا خلت گزیں
تمہارے مان باب کا آرام جان
اُس کے مرنے سے ہوا ماتم بنا
انہیں یکانے ہونے سب نوحہ خوان
یہ لکھا احسان نے سالِ وفات

۲۱ ۱۳

بے بدل محبوب خان جنت مکان

ب	س	ب	د	ل	م	ح	ب	و	ب	خ	ا	ن	
+ 50	+ 1	+ 600	+ 2	+ 6	+ 2	+ 8	+ 40	+ 30	+ 4	+ 2	+ 10	+ 2	
ج ن ت م ک ا ن													
$1321 = 50 + 1 + 20 + 40 + 400 + 50 + 3$													

اقبال اور جمالیات

از

ڈاکٹر نصیر احمد ناصر

”اقبال اور جمالیات“ اپنے موضوع کے اعتبار سے ایک منفرد تصنیف ہے۔ اس نے نہ صرف جمالیات کی ثروت میں بلکہ اقبالیات، اسلامی ثقافت اور اردو ادبیات کی ثروت میں بھی گراند قدر اضافہ کیا ہے۔ جمالیات اقدار کیا ہیں؟ اور ان کی ادب و فن میں اہمیت کیا ہے؟

زیر نظر کتاب میں یہ جواب اپنی واضح و جامع صورت میں ملتا ہے۔

قیمت : ۳۵ روپے

صفحات : ۲۹۹

ناشر

اقبال اکادمی پاکستان

۱۱۶ - میکاؤڈ روڈ، لاہور

میں حسن کو بھی شمس العلماء کا خطاب دیا جائے چنانچہ دونوں خطاب ایک ہی دن یعنی - یکم جنوری ۱۹۲۲ء کو دیئے گئے ۔

گورنمنٹ کالج کے زمانہ طالب علمی میں وہ پروفیسر آرلنڈ کو بہت زیادہ سندھ کرتے تھے اور آرلنڈ بھی انہی بہت چاہتے تھے چنانچہ انہیں اور یونیورسٹی کالج لاہور میں ملازمت داوائے میں پروفیسر آرلنڈ کا بھی ہاتھ تھا ۔ آرلنڈ کے انگلستان چلے جانے کے بعد علامہ اقبال نے ان کی جدائی سے متاثر ہو کر نالہ فراق کے نام سے ایک لفظ بھی کہیں جس میں ارادہ ظاہر کیا گہ وہ بھی جلد انگلستان جائیں گے چنانچہ کچھ عرصہ بعد ہی وہ رخصت لے کر انگلستان روانہ ہو گئے ، یہاں بھی ان کا تعاقب پروفیسر آرلنڈ سے قائم رہا ۔ شیخ عبدالقدیر کا بیان ہے کہ وہ شاعری کو ترک کر دینا چاہتے تھے مگر پروفیسر آرلنڈ کی نصیحت پر عمل کرتے ہوئے انھیں اس ارادہ سے باز رہے ۔ یوں دیکھا جائے تو پروفیسر آرلنڈ نے ہمارے لیے ایک عظیم شاعر کو بھا لیا ورنہ کیا معلوم اقبال کیا بن جاتے ۔

نے ایم اے فلسفہ کا امتحان بہام کیا تھا۔ وہ پنجاب یونیورسٹی میں اول آئے اور خان چہادر شیخ نالک یعنی میڈل سے گورنمنٹ کالج لاہور کے بال میں منعقد اپنی ۱۹۰۰ء جنوری ۱۹۰۰ء کو گورنمنٹ کالج لاہور کے بال میں منعقد کانوں کیشن میں دیا کیا اس وقت مستر فی کارلن واکر وائنس چانسلر تھے۔ ۱۹۰۳ء گورنمنٹ کالج میں علامہ اقبال کو اڈ رینگل جو اب اقبال ہوسٹل کم لاتا ہے، میں رہتے تھے، جہاں دوستوں کے ساتھ ان کی محفل جتو تھی، اور کب بازی اور شعر گوف کا بازار خوب چمکتا تھا اور کوہ جالتا تھا کہ یہ شخص آئندہ چل کر شاعر مشرق اور تصور پاکستان خالق کہلانے کا۔ لاہور میں الہوں نے مشاعروں میں بھی شرکت کی ابھی وہ بی۔ اے کے پہلے مال میں ہی تھی کہ الہوں نے حکیم امین الدین کے مکان پر مجلس مشاعرہ میں شرکت کی اور ابھی وہ غزل پڑھی جس کا شعر بہت شہور ہے :

سوقِ سمجھے کے شان کریمی نے چن لیے
قطرے جو تھے مرے عرقِ الفعال کے

اس مشاعرے میں ارشد گورکانی بھی تھی جنہوں نے اس شعر کی دکھوں کر داد دی۔

۱۸۹۹ء میں ہی علامہ اقبال اور نیشنل کالج لاہور میں میکاؤ پنجاب عربک ریڈر مقرر ہوئے اور بعد میں گورنمنٹ کالج لاہور میں ہی حیثیہ استشٹ ہروفیسر آگھے جہاں سے وہ ۱۹۰۵ء میں مزید تعلیم کے حصے کے لیے یورپ روانہ ہو گئے۔ لندن میں الہوں نے ٹریننگ کالج پری۔ اے اور لنکنڈ ان سے بار ایٹ لام کی ڈگریاں لیں۔ میونک یونیورسٹی نے ان کو ان کے تحقیقی مقالے عنوان The Development of Metaphysics in Persia پر ۱۹۰۷ء میں ایج - ڈی کی ڈگری عنایت کی۔

سکول کے زمانہ میں علامہ اقبال اپنے استاد شمس العلماء مولوی میر حسن سے بہت زیادہ متاثر تھے۔ ان کا اثر ان پر تمام زلگی رہا۔ جس علامہ اقبال کو سر کا خطاب دیا جائے لگا تو آپ نے شرط لکھی کہ یہ خطاب اس صورت میں قبول کریں گے، اگر ان کے استاد مولوی

بی۔ اے کا امتحان درجہ دوم میں پاس کیا۔ درجہ اول صرف چار امیدواروں نے حاصل کیا۔ علامہ اقبال اور اگر وال مدن گوہاں دولوں نے ۲۶۰ نمبر حاصل کر کے گیارہوں پوزیشن حاصل کی۔ گزٹ میں غلطی سے ان کی عمر ۱۹ برس لکھی گئی ہے جو کہ ۲۱ برس ہونے جاہیز تھی: اس امتحان میں علامہ نتے وظیفہ حاصل نہیں کیا مگر عربی میں اول آئندہ بڑا ایڈ۔ ایس جمال الدین میڈل حاصل کیا۔ ڈاکٹر عبدالرحمن چفتانی انہی مضمون علامہ اقبال کا گورنمنٹ کالج سے تعلق میں لکھتے ہیں:

”۱۸۹۰ء میں انہوں نے بی۔ اے کا امتحان امتیاز سے پاس کیا تو ان کو عربی اور انگریزی میں اول آئندہ پر طلاقی تکفیر بطور العام ملے۔“ ۱۰۰

علامہ اقبال اقبال انگریزی میں اول نہیں آئے۔ یہ امتیاز اس کالج کے ایک اور طالب علم گوہاں سنکھ چاولہ کو حاصل ہوا تھا جنہوں نے پیشالہ سائم گولڈ میڈل حاصل کیا ۱۱ علامہ اقبال کو ایک اور تمنہ ملا تھا اور وہ خلیفہ ہدھ حسن ایجی سن میڈل تھا۔ یہ ان طالب علموں کو دیا جاتا تھا جو بی۔ اے میں انگریزی اور عربی کے مضامین رکھتے ہیں والیے طلباء میں اول آئندہ ہوں۔ علامہ اقبال کو بی۔ اے کی ڈگری اور یہ تکفیر امن جلسہ تقسیم اسناد میں دیئے گئے جو ۱۸۹۸ء چنوری کو گورنمنٹ کالج لاہور کے ہال میں منعقد ہوا۔ گورنر نے اسناد تقسیم کیں۔ اس وقت سر سی۔ اے رو پنجاب یونیورسٹی کے وائس چانسلر تھے ۱۲ ۱۸۹۹ء میں گورنمنٹ کالج لاہور سے انہوں نے ایم۔ اے فلسفہ کا امتحان تیسرے درجہ میں پاس کیا۔ اس وقت ایم۔ اے ایک مال کا ہوتا تھا۔ اس لیے یہ لیتیجیں نکالتا درست معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے ۱۸۹۸ء میں یا تو امتحان ہی نہیں دیا یا ناکام ہو گئے ہوں گے۔ ۱۸۹۸ء میں انہوں نے قانون کا امتحان بھی دیا تھا، جس میں وہ ناکام ہو گئے تھے لہذا عنین ممکن ہے کہ انہوں نے اس کی تیاری کی ہو اور ایم۔ اے کا امتحان نہ دیا ہو۔ بہرحال ۱۸۹۹ء میں وہ واحد امید وار تھے، جنہوں

۱۔ علامہ اقبال کا گورنمنٹ کالج سے تعلق (مطبوعہ راوی اقبال نمبر ۹۷۳، ص ۱۴) -

۱۱۔ پنجاب گزٹ ۱۸۹۸ء حصہ سوم - ص ۲۵۲ -

۱۲۔ پنجاب گزٹ ۱۸۹۸ء حصہ سوم - ص ۲۵۲ -

اور اسرنگہ نے ابھی ۲۷۶ نمبر حاصل کیتھے تھے^۶ لہذا ڈاکٹر صاحب کا پہ قیام درست نہیں کہ مہرگ والا رنگ ایف۔ اسے میں بھی قائم رہا ہو گا۔ علامہ اقبال نے شعر گوئی کا آغاز سکول کے زمانہ ہی میں کر دیا تھا۔ ان کی ایک غزل بقول پروفیسر حمید احمد خان ”زبان دلیل“ کے نوبیر ۱۸۹۴ء کے شمارہ میں شائع ہوئی تھی^۷۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ علامہ نے ان سے پہلے شعر کہنے شروع کر دیے تھے۔ سر عبدالقادر ان سلسلے میں رقم طراز ہی:

”ابھی سکول ہی میں ہڑھتے تھے کہ کلام موزوف زبان سے نکلنے لگا۔ پنجاب میں اردو کا رواج اس قدر ہو گیا تھا کہ بر شہر میں زبان دانی اور شعر و شاعری کا چرچا کم و بیش موجود تھا۔ میالکوٹ میں بھی شیخ ہد اقبال کی طالب علمی کے دلوں میں ایک چھوٹا سا مشاعرہ ہوتا تھا۔ اس کے لیے اقبال نے کبھی کبھی غزل لکھنی شروع کر دی، شعرائے اردو میں ان دلوں نواب مرزا داع دہلوی کا بہت شہرہ تھا..... شیع ہد اقبال نے بھی الہیں خط لکھا اور چند غزلیں اصلاح کے لیے بھیجیں۔ اس طرح اقبال کو اردو زبان دانی کے لیے بھی ایسے استاد سے نسبت پیدا ہوئی جو اپنے وقت میں زبان کی خوبی کے لحاظ سے فن غزل میں یکتا سمجھا جاتا تھا۔“^۸

ایف۔ اسے پاس کرنے کے بعد علامہ اقبال لاہور آگئے اور گورنمنٹ کالج میں داخلہ لیا۔ سید نذیر نیازی نے اپنی کتاب ”دانائے راز“ میں لکھا ہے کہ جب اقبال گورنمنٹ کالج میں آئے اس وقت مولانا ہدھ حسین آزاد کالج میں استاد تھے^۹ پہ درست نہیں۔ جب علامہ لاہور آئے اس وقت آزاد ریٹائر ہو چکے تھے گورنمنٹ کالج میں بی اسے میں وہ انگریزی، عربی اور فلسفت پڑھتے تھے۔ الہوں نے ۱۸۹۴ء میں

- ۶۔ پنجاب گوٹ ۱۸۹۵ء، جلد سوم، ص ۹۳۷، ۹۳۸ -

- ۷۔ بحوالہ زندہ روڈ۔ حیات اقبال کا تشکیل دور، لاہور ۱۹۷۹،

ص ۶۹ -

۸۔ مقدمہ، پائلگ درا از شیخ عبدالقادر، ص ۶، ز۔

۹۔ دانائے راز سید نذیر نیازی — اقبال اکادمی پاکستان، لاہور۔

علامہ پر انگری میں بڑھتے ہوں گے۔
میرک کا امتحان پاس کر کے علامہ اقبال نے اسکا جشن کالج سوالکوٹ میں داخلہ لیا۔ اس زمانے میں اسکا جشن سکول کو کالج کا درجہ دے دیا گیا تھا۔ ڈاکٹر عبدالسلام خورشید نے ان کے اس زمانہ کی تعلیم کے بارے لکھا ہے :

”الترنس کا امتحان پاس کرنے کے بعد اقبال اسکا جشن کالج میں داخل ہوئے اس کالج کی تاسیس ۱۸۸۰ء میں ہو چکی تھی۔ اقبال کی تعلیم کے زمانے میں یہ کالج گورنمنٹ سکول کی عارت میں واقع تھا اور کالج کا تدریسی عملہ پانچ افراد ہر مشتمل تھا، جن کے نام یہ ہیں : جان ڈبلیو پینگسون ڈی - ڈی (پرنسپل) - نرخجن داس بی - اے، برنام سنگھ بی - اے، پنلت تیرتھ رام اور سولوی میر حسن شاہ۔ اس زمانے میں کالج میں یہ مضماین پڑھائے جاتے تھے : انگریزی، فلسفہ، ریاضی، مائنٹس، عربی، فارسی اور سنسکرت، اقبال نے انگریزی کے علاوہ کون سے مضماین لیے، اس بارے میں کچھ علم نہیں۔ کالج کے زمانے میں اقبال کیسے طالب علم تھے؟ اس مسلسلے میں کوئی دستاویزی ثبوت بھی موجود نہیں البتہ شوابد ان کی ذہانت اور قابلیت کے غاز ہیں۔ اول یہ کہ الترس کا امتیاز کے ساتھ امتحان پاس کیا تھا، وظیفہ بھی حاصل کیا اور تمغہ بھی۔ ظاہر ہے یہی رنگ ایف۔ اے میں بھی رہا ہوا ہو گا۔“

ڈاکٹر صاحب کے اس بیان میں بعض باتیں اصلاح طلب ہیں۔ علامہ اقبال نے میرک کے امتحان میں وظیفہ حاصل کیا تھا مگر انہیں تمغہ نہیں ملا تھا۔ ڈاکٹر صاحب نے فرمایا ہے کہ انہیں علم نہیں کہ علامہ اقبال کے ایف۔ اے میں انگریزی کے علاوہ کون سے مضماین تھے جب کہ پہنچا گزٹ میں لیجھ کے اعلان کے ساتھ مضماین بھی درج ہیں۔ پہنچا گزٹ سے پتہ چلتا ہے کہ ایف۔ اے میں ان کے مضماین انگریزی، حساب، عربی اور فلسفہ تھے۔ انہوں نے ایف۔ اے کا امتحان ۱۸۹۵ء میں درجہ دوم میں پاس کیا۔ بارہ دوسرے طالب علموں نے درجہ اول حاصل کیا۔ علامہ اقبال کی چوتھی تھوڑی (۴۷) بوزیشن تھی اور انہوں نے ۲۶ نمبر حاصل کیتی تھی، ان کا روپ نمبر ۳۸۲ تھا۔ ان کے علاوہ برنام داس

زمانے میں مذل کا امتحان بھی پنجاب یونیورسٹی کے زیر انتظام ہوتا تھا۔ مذل سکول کے امتحان کے لیے دو طرح کے امیدوار تھے۔ ورنیکار اور اینکلو ورنیکار۔ علامہ نے اینکلو ورنیکار امیدوار کی حیثیت سے امتحان دیا۔ ان کا رول نمبر ۶۹۹ اور عمر پندرہ سال بنا فیکنی ہے۔ انہوں نے امتحان میں ۹۵٪ نمبر حاصل کیے۔^۱ مذل کا امتحان الہوں نے ۱۸۹۱ء میں پاس کیا۔ مولانا ابراہیم سیالکوٹی نے ایک سال پر امتحان میں کم لکھا ہے۔ الہوں نے برلنگری میں اور میٹرک ۱۸۹۲ء میں پاس کیا تھا۔ مولانا سالک نے سید ذکی شاہ کی روایت سے ان وقت ان کی عمر یہیں سال تحریر کی ہے۔ اگر ان کا من پیدائش ۱۸۷۳ء تسلیم کیا جائے تو ان کی عمر یہیں سال ہی بتتی ہے مگر حکومت پاکستان نے سرکاری طور پر ان کا سال پیدائش ۱۸۷۷ء قرار دیا ہے، اس طرح ان کی عمر میٹرک کے امتحان کے وقت مولہ سال ہوئی ہے جب کہ علامہ اقبال نے داخلہ فارم میں متھہ برس لکھی تھی۔ الہوں نے میٹرک میں انگریزی، حساب، حفظ صحت، فارسی اور عربی کے مضامین لی رکھئے تھے۔ ان کے نمبر ۲۲۴ تھے اور انہوں نے ہوڑی یونیورسٹی میں آٹھویں پوزیشن حاصل کی تھی، لہذا الہوں پارہ روپے ماہوار وظیفہ ملا تھا۔^۲ جب کہ اول آئنے والے امیدوار کو سولہ روپے ماہوار کا ایک اور وظیفہ دیا جاتا تھا۔ علامہ نے مذل اور برلنگری میں وظیفہ حاصل کیا یا نہیں، اس کا فی الحال کوئی ثبوت نہیں ملتا۔ علامہ اقبال نے ادھر میٹرک کا امتحان پاس کیا، ادھر ان کی شادی کریم بی بی سے کر دی گئی جن کے بطن سے دو بھی معراج بیگم اور افتتاب اقبال پیدا ہوئے۔

طابر فاروق نے سیرت اقبال میں سکول کے زمانہ کا ایک والدہ لکھا ہے۔ ”اقبال کی عمر کوارہ پارہ سال تھی۔ ایک دن آپ کو سکول پہنچنے میں دیر ہو گئی۔ استاد نے تاخیر کی وجہ دریافت کی، تو الہوں نے جواب دیا، اقبال دیر ہی میں آتا ہے۔“^۳ یہ واقعہ خاصا مشہور ہے۔ ان وقت

-۱- پنجاب گزٹ ۱۸۹۱ء، حصہ سوم، ص ۲۲۷۔

-۲- ایضاً، ۱۹۸۳ء، حصہ سوم، ص ۶۹۱۔

-۳- سیرت اقبال از محمد طابر فاروق، قوسی کتب خانہ لاہور، ۱۹۸۸ء

طالبِ علمِ اقبال

حسن اختر

پرانے زمانے میں لوگ اپنے بہوں کو پہلے دینی تعلیم دلواتے تھے، امن کے بعد سکول میں داخل کرواتے تھے چنانچہ علامہ اقبال نے یہی شروع میں دینی تعلیم حاصل کی۔ دینی تعلیم کے سلسلے میں الہوں نے عربی اور فارسی زبانیں پڑھیں اور ان زبانوں سے ان کا تعلق پہیشہ قائم رہا۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے مذل سکول کا امتحان اگرچہ اسکاج مشن ہائی سکول سے دیا، مگر اختیاری مضامین کے طور پر عربی اور فارسی کو منتخب کیا کیونکہ وہ ان زبانوں کو ابتداء میں پڑھ چکے تھے۔ مولانا عبدالجید سالک نے اپنی کتاب ذکر اقبال میں علامہ اقبال کی تعلیم کے بارے میں لکھا ہے:

”شیخ نور ہد نے مولانا میر حسن کے ارشاد پر اقبال کو اسکاج مشن ہائی سکول سیالکوٹ میں داخل کروایا۔ اقبال اس سے قبل یہی ابتدائی دینی تعلیم حاصل کر رہے تھے اور سکول میں داخل ہونے کے بعد یہی مولانا سے برا بر پڑھتے رہے۔ کبھی کبھی دینیات کے درس کے لیے مولانا خلام حسن کے ہان بھی چلے جایا کرتے تھے۔ مولانا ابراہیم سیالکوٹ کا بیان ہے کہ اقبال نے غالباً ۱۸۸۷ء میں پرانگری، ۱۸۹۰ء میں مذل اور ۱۸۹۲ء میں انتریس پاس کیا، تینوں امتحانوں میں انہوں نے وظیفہ حاصل کیا۔ سید ذکی شاہ کی روایت ہے کہ اقبال نے انتریس ۱۸۹۳ء میں پاس کیا، جب ان کی عمر بیس سال تھی۔ ہمارے نزدیک یہ روایت زیادہ صحیح ہے۔“

اس زمانے میں امتحانات کے نتائج یہی پنجاب گزٹ میں شائع ہونے تھے چنانچہ علامہ اقبال کے امتحانات کے نتائج پنجاب گزٹ میں محفوظ ہیں۔ اس لیے امتحان پاس کرنے کے درست سنن کا تعین ممکن ہے۔ علامہ اقبال کے

۱۔ ذکر اقبال از مولانا عبدالجید سالک، ناشر ہزم اقبال لاہور،

(English Publications)

1. A Message from the East (Versified Translation of Payam-i-Mashriq)	<i>M. Hadi Hussain</i>	Rs 33/-
2. What should then be done O'People of the East (Pas Chih Bayed Kard)	<i>B. A. Dar</i>	Rs 26/-
3. Speeches, Writings and Statements of Iqbal <i>Latif Ahmed Sherwani</i>		Rs 36/-
4. The Place of God, Man and Universe in the Philosophic System of Iqbal <i>Dr Jamila Khatoon</i>		Rs 25/-
5. Letters of Iqbal <i>B. A. Dar</i>		Rs 30/-
6. The Sword and the Sceptre <i>Dr Riffat Hassan</i>		Rs 40/-
7. Glimpses of Iqbal <i>S. A. Vahid</i>		Rs 20/-
8. Introduction to the Thought of Iqbal trans. from French <i>M. A. M. Dar</i>		Rs 4/-
9. A Voice from the East <i>Zulfiqar Ali Khan</i>		Rs 6/-
10. Letters and Writings of Iqbal <i>B. A. Dar</i>		Rs 14/-
11. The World of Iqbal <i>Dr. M. Moizuddin</i>		Rs 15/-
12. Tribute to Iqbal <i>Dr. M. Moizuddin</i>		Rs 13/-
13. Selected Letters of Sirhindi <i>Dr. Fazlur Rehman</i>		Rs 45/-

لکھی گئی معلوم ہوئی ہے)۔ جب اقبال کی فارسی اور اردو غزلیات پر نظر ڈالتے ہیں تو مندرجہ ذیل نقشہ سامنے آتا ہے۔

”بالگ درا“ کے تینوں حصوں کی تمام غزلیات مردف ہیں۔
لہامِ مشرق (۱۹۲۳ء) کے حصہ غزلیات بہلوان ”سے باقی“ میں ۳۲ چوتھیس مردف اور گیاہ (۱۱) غیر مردف، زبورِ عجم (۱۹۲۴ء) حصہ اول میں اکٹالیس (۲۱) مردف اور تیرہ (۱۲) غیر مردف، اسی کتاب کے حصہ دوم میں انہاون (۵۸) مردف اور تیرہ (۱۳) غیر مردف، ”بالِ جبریل“ ستائیس (۲۲) مردف اور پہاڑ (۵۰) غیر مردف، ضربِ کلیم میں کل پانچ غزلیں ہیں اور پانچوں ہی غیر مردف ہیں اور ارمغان حجاز میں کوئی شذل نہیں ہے۔

مندرجہ بالا کوائف یہ غیر مردف غزلیات میں اقبال کی دلچسپی کا حال کھلتا ہے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ کسی دوسرے غزل گو نے اس تناسب سے غیر مردف غزلیں نہیں لکھیں۔ بہرحال ”بالِ جبریل“ کی غیر مردف غزلوں میں آہنگ پیدا کرنے کے مختلف وسیلے اور ان کی وضاحت میں پیش کی گئی مثالوں سے واضح ہوتا ہے کہ اقبال نے پہناء شاعرانہ تخلیقی جوہر کے مالک تھے۔ الیون نے ان غیر مردف غزلوں میں غنائیت پیدا کرنے کے لیے متعدد حربوں سے فائدہ الہایا ہے۔ ان سے انہی انسان مقام پر ایک ایسا آہنگ وجود میں آتا ہے کہ ردیف کی گئی کا احسان نہیں ہوتا بلکہ اقبال کی ان غیر مردف غزاوں میں جیسا ترم، نفعی اور رواقی ہے، ویسا بہرہو تاثیر اور دل نشیں کیفیت دوسرے غزل گو شعراء سے قطع نظر خود اقبال کی اکثر مردف غزلوں میں ہیں نہیں ہے۔

اقبال نے غزل کی زبان، موضوع، فن اور اسلوب میں جو وسعت پیدا کی۔ ”بالِ جبریل“ کی غزلیات اس کا منہ بولتا ثبوت ہیں۔ اردو غزل کی تاریخ میں ”بالِ جبریل“ کی غزلیات اقبال کا ایک عظیم فنی کارنامہ ہے۔ سکیونکہ الیون نے غزل کو ایک مہذب صنف سخن بنانکر دکھا دیا ہے۔

"جو لوگ شاعری کے فرائض پورے ہو رہے ادا کرنے چاہتے ہیں۔
وہ امن بات کا الدازہ کر سکتے ہیں کہ شعر کے سرانجام کرنے میں کوئی
چیز ایسی مشکل نہیں جیسا مغمون شعر کے لیے مناسب قافية بہم پہنچانا۔
اسی لیے جب کسی کو سخت دقت پیش آفی ہے تو کہتے ہیں کہ امن کا
قافية تنگ ہو گیا۔ اسی قافية کی مشکلات سے بچنے کے لیے یورپ کے شعراہ
نے آخر کار ایک "بلینک ورمن" یعنی نظم غیر متفقی نکال لی ہے۔ اور
اب زیادہ تر ویاں اس طرح کی نظم پر شاعری کا دار و مدار ہے۔ ہمارے
باں امن پر طرہ ید ہے کہ قافية کے پیچھے ایک ردیف کا دم چھلا اور
لگا لیا گیا ہے اگرچہ ردیف ایسی ضروری نہیں سمجھی جاتی۔ جیسا قافية
سمجھا جاتا ہے لیکن غزل میں اور خاص کر اردو غزل میں تو اس کو
وہی رتبہ دیا گیا ہے جو قافية کو۔ اگر تمام اردو دیوالوں میں غیر مرد
غزلیں تلاش کی جائیں تو ایسی غزلیں شاید کتنی کی نکلیں۔"^{۶۵}

اگرچہ غزل کی تاریخ میں غیر مرد غزلیات کے حوالے سے ابھی
کوئی جائزہ نہیں لیا گیا۔ مگر یہ ایک دلچسپ مطالعہ ثابت ہو سکتا ہے۔
یہاں ایک صفحی مطالعہ کے مطابق غالب جیسے باکمال اور قادر الكلام
غزل گو کے سروج اردو دیوان حصہ غزلیات میں پائیں اور ایک قصیدہ میں
جس کا مطلع ہے :

زیرِ خم گر چکا تھا میرا کام
تمہوں کو سکس نے کہا کہہ ہو بدنام

کویا کل ۶ (چھ) غیر مرد غزلیں ملتی ہیں۔ اسی طرح "... رفتہ رفتہ
مرد غزلیں لکھنی کم کرنی چاہیں ...^{۶۶}" کا مشورہ دینے والے حالی
کے دیوان میں صرف انہارہ غیر مرد غزلیں ہیں۔ (جن میں سے تین چار
دیوان کی ترتیب میں بعض حروف تہجی کا خلا ہورا کرنے کی خوشی سے

- ۶۵۔ مقدمہ شعر و شاعری مرتباً ڈاکٹر وحید قریشی، ص ۲۵۸ - ۲۵۹

لیز ڈاکٹر مسعود حسین کے مطابق :

"... تعداد کے اعتبار سے غیر مرد غزلیں مرد غزلوں کے
 مقابلے میں بہت کم ہیں" غزل کا فن از ڈاکٹر مسعود حسین ادب لطیف،
جلوائی ۰۱۹۵۳ء، ص ۴۴

- ۶۶۔ مقدمہ شعر و شاعری مرتباً ڈاکٹر وحید قریشی، ص ۲۹۰

بہرحال یہ بھرپن لفظوں اور تکڑوں کی تکرار کے لیے بڑی سازگار ہیں
مشائیں

تیرے محیط میں کہیں گوہر زندگی نہیں
ڈھونڈ چکا میں موج موج ، دیکھو چکا صدف صدف

تیرے بھی صنم خانے ، میرے بھی صنم خانے
دونوں کے صنم خاکی ، دونوں کے صنم فانی

بہول ہیں صحرا میں یا پربیان قطار اندر قطار
اوڈے اوڈے ، نیلے نیلے ، بیلے بیلے بڑپن
من کی دلیا ؟ من کی دلیا سوز و مستی جذب و شوق
تن کی دلیا ؟ تن کی دلیا سود و سودا مکروہ و فن
ہانی ہانی کر گئی مجھے کو قلندر کی یہ بات
توجہ کا جب غیر کے آگے نہ من تیرا ، لہ تن

ڈھونڈ رہا ہے فرنگ عیش جہاں کا دوام
واٹے تھناے خام ، واٹے تھناے خام
عشق تری انتہا عشق مری الہا
تو بھی ابھی نا تمام میں بھی ابھی نا تمام

اگرچہ غزل میں ردیف اور قافیہ کی موافقت اور ہم آہنگ پیدا کرنا
بڑا نازک مرحلہ ہے - ردیف کی غنائی اہمیت کا اوپر کہیں بیان ہو چکا ہے
یہاں غزل میں ردیف کا ایک اہم قبیلہ قابل توجہ ہے - راقم العروف
کے خیال میں ردیف کبھی کبھی قافیہ نبھانے کی مشکل میں غزل کو کے لیے
کا باعث ہوتی ہے - البتہ قافیہ کے ساتھ صرف ردیف کو ثالثکنا اور
بعض ردیف کو رسم کے طور پر نبھانا ہمیشہ اعلیٰ شعری ذوق پر گران گزرتا
ہے اور کسی طور پر یہی قابل تبول نہیں نہہرتا - غالباً غزلیات میں
”قافیہ اور ردیف میں منافرت“ کے ساتھ اور ”غیرہ“ کے بعد ہی حالی نئے
ردیف کو دم چھلانگ قرار دیا ہے - وہ لکھتے ہیں :

ستارہ کیا مری تقدیر کی خبر دے کا
وہ خود فراغی افلاک میں ہے خوار و زبوں

کاہ مری لکاہ تیز چیر گئی دل وجود
کاہ الجھ کے رہ گئی سیرے توبہات میں

ابوالنے ان غزلیات میں اکثر جگہ، حرف عطف سے کلام میں روانی
اور موسيقیت پیدا کرنے کا کام لیا ہے۔ مثلاً

وہ شب درد و سوز و شم کہتے ہیں زندگی جسے
اس کی سحر ہے تو کہ میں؟ اس کی اذان ہے تو کہ میں

حکیم و عارف و صوف تمام مست ظہور
کسے خبر گھہ تجلی ہے عین مستوری!

احوال محبت میں گجه فرق نہیں ابسا
سوز و تب و قاب اول، سوز و تب و قاب آخر

غناٹی شاعری اور موسيقی میں ایک باطنی تعلق کے علاوہ ایک خارجی مشابہت ہے۔ جس طرح موسيقی میں اعادہ و تکرار سے طسمی قضا بنتی ہے جو دل و دماغ کو گرفت میں لے لئی ہے اسی طرح شاعری میں غناٹی اسلوب بھی اعادہ و تکرار سے تشكیل ہاتا ہے۔ دنیا کی تمام زبانوں کی شاعری میں وزن، بھر اور قافیہ کے بعد خنانیت پیدا کرنے کا موثر طریقہ لفظوں اور لکڑوں کی تکرار ہے۔

ابوالنے ”ہال جبریل“ کی غزلوں کے لیے یہ قول بروفیسر ہد منور:

”... بھریں زیادہ نہیں چنیں عموماً وہ بھریں التخاب کی ہیں جو
متین ہیں اور مترنم ہیں، جوشیلی بھور ”ہال جبریل“ کی غزلوں میں
نہیں ...۔“

اسی کے فیض سے میری نگاہ ہے روشن
اسی کے فیض سے میرے سبو میں ہے جیحوں

کھلائی ترک نہیں آب و گل سے مہجوری
کھلائی ترکہ ہے تسخیر خاکی و نوری

ایک سرمستی و حیرت ہے سراہا تاریک !
ایک سرمستی و حیرت ہے تمام آگاہی !

اقبال نے بعض غزلوں کے کئی اشعار میں کسی موضوع کی اہمیت واضح
کرنے کے لیے کوئی ایک لفظ بار بار دھرا دیا ہے مثلاً :

عشق سے پیدا نوازے زندگی میں زیر و بیم
عشق سے مشی کی تصویروں میں موزدم بہ دم
آدمی کے ریشے ریشے میں مہا جاتا ہے عشق
شاخ کل میں جس طرح باد سحر کاہی کا نم

اور

کھول کے گکیا بیان کروں سر مقام مرگ و عشق
عشق ہے مرگ باشرف، مرگ، حیات بے شرف

فردوس جو تیرا ہے کسی نے نہیں دیکھا
افرنگ کا بر قریب ہے فردوس کی مانند

مندرجہ بالا پہلی مثال اقبال کے خنائی جوپر کی طوف ہماری رامنائی گرفتہ ہے
اقبال کے اشعار میں لفظوں کا انتخال کچھ ایسا واقع ہوتا ہے کہ ان کے
حروف میں تکرار کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے ۔ زیر لفظ مثال میں د، ر،
س، ن، م اور ی جیسے حروف سے صوتی آہنگ پیدا کیا گیا ہے ۔

مندرجہ ذیل دو شعروں میں بالترتیب حرف خ اور حرف ک کی تکرار
ہر حروف فرمائیں :

یا شرع مصلائف ، یا دید کی دربانی
یا نعرا مستالا ، کعبہ ہو کہ بت خانہ !

علم فقہیہ و حکیم ، فقر صمیح ^۲ و کلام ^۳
علم ہے جویا نے راہ ، فقر ہے دالتا نے راہ

افلاک ہے آتا ہے نالوں کا جواب آخر
سکرتے ہیں خطاب آخر ، الھتھی ہیں حجاب آخر

بعض اوقات شعراء ، شعر یا مصرعہ کے شروع میں ابھی ہم "لفاظ الفاظ
استھان کرتے ہیں" ^{۶۳} ۔ اس سے بھی کلام میں صوق اثر آفرینی اور غنائیت
پیدا کرنے میں بڑی مدد ملتی ہے ۔ اقبال کی غزل میں مثال کے طور پر یہ
شعر دیکھئے ،

رانی زورِ خودی سے ہربت ہربت ضعفِ خود سے رانی
اقبال نے بال جبریل کی اکثر ابیات کے دونوں مصرعون کا آنکھاں ایک لفظ
یا ایک سے زیادہ الفاظ سے کیا ہے جہاں الفاظ کی اس صورت کا اعادہ
بڑا دل کشا ہے ۔ وہاں اس سے معانی و مطالب کے بھی کئی ذاویے قائم
ہوتے ہیں :

کہ مری نکار تیز چیر کئی دل وجود
کاہ الجہ کے رہ کئی میرے توبہات میں

کہیں سرمایہ مخفل نہیں میوی گرم گفتاری
کہیں سب گنو اور پشان کر گئی میری کم آمیزی

ہو نقش اگر پاطل ، تکرار سے کیا حاصل ؟
کیا قبھ کو خوش آتی ہے آدم کی یہ ارزانی ؟

وہ دالائے سبل ، ختم الرسل ، مولائے کل جس نے
غبار راہ کو بنشا فروع وادی سینا

تو کفرِ خاک و بے بصر ! میں کفرِ خاک و خود نگر !
کشت وجود کے لیے آب روان ہے تو کہ میں ؟

نہیں فقر و سلطنت میں کوفہ امتیاز ایسا
بے سہہ کی تبغیح بازی ، وہ لگہ کی تبغیح بازی

ضمیرِ پاک و لکاہ بلند و مستئی شوق
نه مال و دولت قارون ، نہ فکرِ افلاطون

تیرا امام ہے حضور ، تیری نماز ہے مسرور
ایسی نماز سے گذر ، ایسے امام سے گذر

من کی دولت ہاتھ آتی ہے تو بھر جاق نہیں
تن کی دولت چھاؤں ہے ! آتا ہے دهن ، جاتا ہے دهن !

نه ہو طغیانِ مشتاق تو میں رہتا نہیں باق
کہ میری زندگی کیا ہے ؟ یہی طغیانِ مشتاق

فارغ تو نہ یٹھے گا محشر میں جنوں میرا
یا اپنا گریبان چاک ، یا دامنِ بزدان چاک

بلکہ اس کے الدر تھے تھے تھے گھر انیاں ہوئیں ۔ ۶۱

غناہیت کے ایک اہم وسیلہ یعنی ردیف کی کمی کے باوجود بال جبریل کی غزلوں میں موسیقیت، آہنگ اور ترم پیدا کرنے میں اس حد تک کامیابی حاصل کرنا اقبال کے شاعرانہ وجود ان کا ثبوت ہے۔ مید عابد علی عابد لکھتے ہیں :

”ردیف کی صورت اور غنائی اہمیت کا اندازہ اس سے لکایا جا سکتا ہے کہ جو شعراء موسیقی کے رموز سے آگہ ہیں وہ یا تو ردیف استعمال کرتے ہیں یا قافیہ کی شکل اوسی وکھتی ہیں کہ روی کی وجہ سے یا اور کسی بنا پر ردیف کی سی صورت پیدا ہوتی ہے۔“ ۶۲

ردیف کی عدم موجودگی میں غنائی تاثیر پیدا کرنے کے لیے اقبال نے جو طریقے اختیار کیے ہیں۔ ان میں اہم ترین طریقہ اندروفنی قافیوں کا استعمال ہے۔ اقبال کے ہاں اندروفنی قافیے (Internal Rhymes) بڑے سلیقے اور پھرمندی سے استعمال کیے گئے ہیں۔ ”بال جبریل“ کی غزلوں میں ان کا استعمال گوشش اور معنی کا نتیجہ معلوم نہیں ہوا۔ بلکہ تخلیق جذبہ کی شدت اور اظہار کی سہولت کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اندروفنی قافیوں کے استعمال میں تصنیع یا آورڈ کی بجائے ایک فطری انداز ہایا جاتا ہے۔ اس کا ایک ثبوت یہ ہے کہ اقبال نے اندروفنی قافیوں کی ترتیب اور ترکیب کا کوئی مخصوص سالہہ وضع نہیں کیا۔ مندرجہ ذیل اشعار کے اندروفنی قافیوں سے اندازہ ہوتا ہے کہ قافیوں کی ترتیب فنی نہرورت کے مطابق بدلتی رہتی ہے۔ مثلاً

تو ہے محیط پیکران میں ہوں، ذرا سی آب جو
یا مجھے ہم کنار کر یا مجھے ہے کنار کر

میں کہاں ہوں تو کہاں ہے؟ یہ مکان کہ لامکان ہے؟
یہ جہاں مرا جہاں ہے کہ تری کرشمہ سازی؟

۶۱۔ ”اقبال اجاتی تصیرہ“ (طبع اول)، ص ۸۸ - ۸۹

۶۲۔ ”اموال التقاد ادبیات“، ص ۳۴۶۔

مگر ان احسان اور شعور کے باوصف ”بال جبریل“ میں زیادہ تعداد جیسا کہ اوپر جائزہ لیا جا چکا ہے، غیر مردغ غزلوں کی ہے۔ یوں تو کئی قدیم و جدید غزل گو شعرا کے بہان غیر مردغ غزائیں موجود ہیں مگر غیر مردگ، غزل سے رغبت اقبال کی طرح ان کے بان ایک نمایاں رجحان کی حیثیت حاصل نہیں کر پائی۔ اقبال کی ان نے ردیف غزلوں میں غزلیہ شاعری کی ایک پیادی خصوصیت یعنی غنائیت بدرجہ اتم موجود ہے۔ غنائیت تنزل کا ایک اہم وصف ہے۔ ردیف کی غنائی اہمیت کے احسان کے باوجود اقبال کا غزل کی غیر مردغ ہیئت کو ترجیح دینا تعجب الکیز والحمد لله ہے۔ معلوم ہوتا ہے اقبال نے ردیف سے اس لیے اعتناب کیا کہ اس سے قافیہ کی بدولت وجود میں آنے والا فکر الکیز ارتکاز ڈھیلا ہڑ جاتا ہے لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ ردیف اور قافیہ کے ترک و اختیار کا کوئی فارمولہ وضع کیا جا سکتا ہے کیونکہ تقلیق فارمولوں سے آزاد ایک ہر اسرار عمل ہے۔ کئی بار ایسا بھی ہوتا ہے کہ قافیہ ردیف کے بغیر بے جان ہو جاتے ہیں۔ البتہ جب کبھی ردیف اور قافیہ ہم آہنگ ہو جاتے ہیں تو اس سے شعر کی معنوی گہرائی اور صوتی اثر میں اضافہ ہوتا ہے۔ سب سے بڑی بات تو یہ ہے کہ قافیہ کہیاں کے لیے تمام تر فنی وسائل کسی تخلیقی شخصیت، اس کے اسلوب اور نقطہ نظر کے مرeron مبت ہوتے ہیں۔ اقبال کی تخلیقی شخصیت اتنی زور دار تھی کہ ان کی فکری اقدار کے منکر بھی ان کی تخلیقی اور فنی صلاحیتوں کا اعتراف کئی بغیر نہیں رہے۔ ہر و نیسر مجنون گور کھوڑی لکھتے ہیں :

”اقبال کے اشعار ہماری سمجھو میں آئیں یا نہ آئیں یا ان کے انکار و لظرپات سے ہم کو اتفاق ہو یا نہ ہو لیکن جس خصوصیت کا ان کے حامی اور مخالف دونوں کو قائل ہوا ہڑے گا وہ یہ ہے کہ ان کا ایک مصروعہ ایسا نہیں ہوتا جو نازک ساز ہر کاپا نہ جا سکتا ہو۔ اور یہ خصوصیت محضی غنائی نہیں ہے۔ یعنی وہ عرض خوش آہنگ الفاظ کے حسن ترتیب سے نہیں پیدا ہوئی ہے۔ اقبال کے اشعار میں جو موسیقت ہوئی ہے وہ ایک مرکب آہنگ ہے جس کو الفاظ و انکار دونوں سے ہر یک وقت ایک اصلی اور اندرونی تعلق ہوتا ہے اور ہم گو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ الفاظ اور معنی یا ہم مل کر ایک ایسی دہن پیدا کر رہے ہیں جس کا تعزیزیہ نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے اقبال کا ترم کبھی مطعی نہیں ہوتا

اسی طرح تین غزلوں میں آخری سے پہلے شعر میں اقبال اپنا نام
لانے ہیں :

نہیں ہے نامید اقبال اپنی کشتی ویران سے
ذرانم ہو تو یہ مٹی بہت زرخیز ہے ساق

اگر ہوتا وہ مجدوب فرنگ اس زمانے میں
تو اقبال اس کو سمجھاتا مقام سکریا کیا ہے

ستا ہے میں نے سخن رس ہے ترک عثمانی
ستائے کون اسے اقبال کا یہ شعر غریب !

غزل کو اردو میں غنائی شاعری کا بہترین نمونہ خیال کیا گیا ہے۔ غزل
کی غنائی کیفیت میں ردیف اور فافیہ کیا حصہ لیتا ہے۔ امن کا جواب
ڈاکٹر یوسف حسین خان کے ان الفاظ میں ملتا ہے !

”امن میں شبہ نہیں کہ غنائی شاعری میں خالص موسیقی کی بہ نسبت
جمیں میں بول ہی بول ہوتے ہیں زیادہ تین پایا جاتا ہے۔ لفاظوں کے
معنی ہوتے ہیں۔ سُروں کے معنی نہیں ہوتے۔ ان کا اثر بس اشارقی ہوتا
ہے جس طرح موسیقی میں سُروں اور راگوں کا اعادہ ہوتا ہے۔ اسی طرح
غزل میں ردیف اور فافیہ کے اعادے اور ترتیب سے وہی کام لیا
جاتا ہے۔“^{۵۹}

اگرچہ غزل میں نشک، موسیقیت اور غنائیت کئی وسائل سے بیدا
کی جاتی ہے مگر امن کا موثر ترین وسیلہ ردیف ہی ہے اور اس بہ فن غزل
کے جمہور ناقدین متفق ہیں۔ اور اقبال بھی اس رمز سے آکہ تھے ان کے
نzdدیک ردیف حسن افرینی کی قدر رکھتی ہے۔ الہوں نے ایک خط میں
لکھا تھا :

”... غزل اور دیاعی کے لیے قالیہ کی شوط تو لازمی ہے، اگر
ردیف بھی بڑھا دی جائے تو معنی میں اور بھی لطف بڑھ جاتا ہے...“^{۶۰}

- ۵۹۔ ”اردو غزل“، ہمار دوم، ۱۹۵۲ء، مکتبہ جامعہ، ص ۳۵ - ۳۶۔

- ۶۰۔ ”اقبال نامہ“، حصہ اول، ص ۱۲۹۔

پروفیسر ای جی براون نے غزل میں مقطع کے رواج کی قیاساً تاریخ
متعین کرتے ہوئے لکھا ہے :

“... In later days (but not, I think, before the Mongol invasion) it became customary for the poet to introduce his *takhallus, nom de guerre, or “pen name”* in the last bayt, or *maqta*, of the ghazal, which is not done in the qasida.”^{۵۴}

بہر حال یہ طریقہ ہے کہ مقطع ہی فن غزل کی لازمی شرط قرار
باچکی ہے - صدیوں سے غزل کو مقطع کا التزام کرتے چلے آ رہے ہیں
مگر مقطع میں تخلص کی پابندی خیال کے آزادانہ تسلسل میں مانع ہوئی ہے
جیسا کہ شعر میں لازماً تخلص کے لیے کنجائش پیدا کرنا پڑتی ہے یا تخلص کی
مناسبت سے مضمون سوچنا پڑتا ہے - اکثر مقطوں میں تخلص مطالب سے
میل نہیں کھاتا - اور اہرق کا ایک لفظ رہتا ہے - الغرض مقطع میں
بہر طور تخلص استعمال کرنے کی کوشش سے شعر کی معنوی کلیت متاثر ہوئی
ہے اور اس سے معانی اور مضامون میں کھانچا باقی رہ جاتا ہے - علاوہ ازیں
مقطوں میں عام طور پر شاعرانہ تعلي کا اظہار ہوا ہے - اقبال کو روایت
ہرستی اور رسمي ہاؤں سے کوئی سروکار نہ تھا - اس لیے اقبال کو غزلوں
میں مقطع کی بلا جواز رسم ترک کرنے ہوئے کوئی پچکچاہت محسوس نہیں
ہوئی - علامہ اقبال، مولانا گرامی کو انہے ایک خط میں اپنی ایک فارسی
غزل نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں :

”بس اتنے ہی شعر تھی ، مقطع لکھنے کی عادت ہی نہیں۔“^{۵۸}

اقبال نے ”بال جبریل“ کی مستتر (۲۷) غزلوں میں صرف سات غزلوں میں
مقطع کر رکھے ہیں -

ایک غزل کے درج ذیل آخری دونوں شعروں میں نام آیا ہے :

دیا اقبال نے ہندی مسلمانوں کو سوز اپنا
یہ ایک مرد تن آسان تھا، تن آسانوں کے کام آیا
اسی اقبال کی میں جستجو کرنا رہا برسوں
بڑی مدت کے بعد آخر وہ شاپین زیر دام آیا

- A Literary History of Persia, Vol. II, p. 27 - ۵۶

- ۵۸ - ”مکاتیبِ بال بنام گرامی“، ص ۱۶۳

کے دولوں مصروعے متقدی ہوں ۔ باقی ایات غزل میں صرف مصروع ثانی میں
لائیہ ہوتا ہے ۔^{۵۵}

چونکہ مطلع غزل کی بیت کا ایک لازمی جزو ہے ۔ اس لیے غزل
میں بھر طور اس کا التزام کیا جاتا ہے ۔ غزل گو شعرا کے دواوین اور
کلیات سے بھی اس روایت کی پابندی کا ثبوت ملتا ہے ۔ اگر مطلعوں کا
بنتظیر غائزہ مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہو گا کہ اکثر مطلع کہنے کے لیے
شعراء کو ہڑی کاوش کرنا ہوتی ہے ۔ دیکھنے میں آیا ہے کہ کئی موقعموں
ہر مطلع کے دونوں مصروعوں میں مکمل ہم آہنگ وجود میں نہیں آئی ۔ اور
مطلع کے دونوں مصروعوں میں مہم اور خفی معنوی مطابقت پیدا ہو سکی
ہے ۔ بعض شعراء نے ان دقتوں کا احسان کرتے ہوئے بعض موقعموں پر
اس شرط کو ملحوظ نہیں رکھا ۔ مثلاً غالب کے دیوان میں کئی غزلیں
مطلع کے بغیر ہیں ۔ اسی طرح اقبال نے بعض روایت لہانے کی جانے ترک
رسم کو ترجیح دی ہے ۔ مثلاً بال جبریل کی درج ذیل دو غزلوں میں
اقبال نے غزل کی بیت کی اس پابندی سے انحراف کیا ہے :

یا رب یہ جہان گزران خوب ہے لیکن
کبیوں خوار ہیں مردان صفا کیش و ہنرمند

کی حق سے فرشتوں نے اقبال کی غزاہی
گستاخ ہے کرتا ہے نظرت کی حنا بندی

مطلع کی طرح غزل میں مقطع بھی بیت کا ایک لازمی جزو سمجھا جاتا ہے
ہرو فیصل عبدالقدار سوروی مقطع کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

”... آخری شعر جس پر غزل ختم ہوتی ہے مقطع کہلاتا ہے ۔
مقطع میں عموماً شاعر اپنا ختنصر نام لاتا ہے، جس کو تخلص کہنے ہیں۔“^{۵۶}

۵۵ - ”بعض الفصاحت“ مطبوعہ نولکشور، ص ۵۲ - نیز دیکھئے :
غزل کی بیت کا سوال، ادب لطیف سالنامہ ۱۹۵۴ء اور مباحث ص ۵۳۹ -
براؤن 27 A Literary History of Persia, Vol. II, p. 27
اور غزل کا فن از ڈاکٹر مسعود حسین ”ادب لطیف“، جولائی ۱۹۵۴ء
ص ۳ -

۵۶ - ”جديد اردو شاعری“ اشاعت ۱۹۵۶ء کتاب منزل لاہور،
ص ۳۰ -

اُس لِیر شعیر کے ہو رے خیال کا بوجہ ہوتا ہے ۔ اُس لِیر کسی حد تک قافیہ کی تنگی کا کمہ بیا ہے ۔ غلط التخاب یا تو شعر کو ہزلیات کی حد تک لے جاتا ہے یا ہورا شعر ریت کی دیوار کی طرح بیٹھے جاتا ہے ۔^{۵۳۶}

محض قافیہ بندی ، کاربیگری یا لفظی بازی گری تو ضرور ہے ۔ مگر خیال ، جذبہ یا احساس کے فنی اظہار کا کمال پر گز نہیں ہے ۔ اسی لیے قافیہ بیانی کو مستحسن خیال نہیں کیا جاتا ۔ البتہ غزل میں قافیہ کا تقلیقی سطح پر استعمال مضبوط کی تعمیر اور معانی و مطالب کی تشکیل کرتا ہے گویا مضبوط طرازی قافیہ کی مر ہون ملت ہے ۔ ظاہر ہے نئے مضامین نئے قافیوں کے مقاضی ہوں گے چونکہ اقبال نے اپنے نظام فکر کے سیاق و سباق میں غزلیں کہیں ۔ اس لِیر پر امنے اور مستعمل قافیہ ان کے لیے کاز آمد نہ ہو سکتے تھے ۔ اس لِیر انہوں نے ایسے غیر مستعمل قافیہ دریافت کیے ۔ جو ان کے نئے مضامین کے فکری پہلو کی صلاحیت رکھتے تھے ۔ اردو غزل میں نئے قافیوں کو قابل قبول بنانا اقبال کا فنی اجتہاد ہے ۔ بے شک اقبال نے بھی قافیہ کی مدد سے ہی اپنی غزلیات کے اشعار میں مضبوط کی تکمیل کی ہے مگر کہیں یہ محسوس نہیں ہوتا کہ قافیہ تنگ ہے ۔ بلکہ شعر کے دوسرے الفاظ کے ساتھ قافیہ کی یگانگت اور ہم آہنگ بڑی فطری معلوم ہوتی ہے ۔ اقبال کے غزلیہ اشعار میں اکثر قافیہ نقطہ عروج کا منصب ادا کرتا ہے ۔ یہ اقبال کے قوافی کا اضافی حسن ہے ۔ جو دوسرے بڑے غزل گوؤں کے ہاں موجود تو ہے مگر اقبال کے قوافی کا یہ حسن ان شعراء کے ہاں ایک مستقل خوبی یا خصوصیت نہیں ان پایا ۔

علمائے فن ، مطلع کو غزل کی ہیئت ترکیبی کا ایک اہم اور ضروری عنصر خیال کرنے پیں ۔ مولانا اصغر علی روحي دیبر عجم میں لکھتے ہیں :

”... غزل را چون تصدیدہ مطلع ضروری است ...“^{۵۳۷}

مولف بحر الفصاحت کے مطابق :

غزل ان اشعار متافق الوزن و القوافی کو کہتے ہیں جن کی بیت لول

۵۳۶- غزل کا فن ، ادب لطیف ، جولائی ۱۹۵۲ء ، ص ۵ ۔

۵۳۷- ”دیبر عجم“ ، ص ۵۳ ۔

اور قافیہ لہر بطور تخلیقی حرک ، ڈاکٹر پید صادق نے ایک جگہ بڑی اچھی بحث ہے :

”غزل بہ شدید ترین الزام یہ عاید کیا جاتا ہے کہ امن میں شاعر انہی خیالات کا اظہار نہیں کر سکتا۔ امن میں وہی کچھ کہا جا سکتا ہے جس کی قافیہ اور ردیف اجراز دیتے ہیں اور وہ الفاظ کا سہارا لیتے ہوئے آخر کار ایک مطلب تک پہنچ جاتے ہیں۔ اس میں ذرا شک نہیں کہ ادنیٰ قسم کے شعرا کا یہی شیوه ہے۔

... لیکن حقیقی شعرا قافیہ کی مدد سے خیال کی جستجو میں سرگردان نہیں ہوتے ، بلکہ قافیہ کی مدد سے معاً ایک مکمل خیال ان کے سامنے آ جاتا ہے۔

باق ریا قافیہ کا خیال کی طرف رہنائی کرنا تو امن میں کوئی قباحت نہیں۔ علاوہ ازیں یہ تنقید صرف غزل گو شعرا پر ہی نہیں بلکہ تمام شعرا پر صادق آتی ہے۔ انگریزی شاعر ڈرائی ڈان نے لکھا ہے کہ قافیہ کی بڑی خوبی یہ ہے کہ امن کی مدد سے شاعر کا دماغ ایک خاص خیال کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ تقسیمات کے مابین ایک بات پر متفق ہیں کہ کوئی خیال خود بخود ہمارے شعور میں نہیں آ سکتا۔ اسے کسی نہ کسی ایجاد کی ضرورت ہے، خواہ وہ مرنی ہو یا غیر مری۔ ہس قافیہ کی خوبی یہ ہے کہ اس کی مدد سے ایک ہورے کا ہورا خیال شاعر کے سامنے آ جاتا ہے۔ اس لیے یہ سمجھنا کہ صرف غزل گو شاعر قافیہ کے دمیت نکر ہیں ، درست نہیں۔ درحقیقت شعرا کو خیال قافیہ ہی کی مدد سے سوجھتے ہیں اور یہ ایک عالم کیر حقیقت ہے۔

۵۲

یہ حال امن اقتباس سے شعر میں قافیہ کی فنی اہمیت کا الدازہ ہوتا ہے اور یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ غزل کے اشعار کی تخلیق میں قافیہ کا کردار بنیادی نوعیت کا ہے۔ ڈاکٹر مسعود حسن خاں نے موزوں نافیہ کے استعمال کی بابت بڑی صحیح بات کہی ہے :

”قافیہ چونکہ غزل کا محور ہوتا ہے اس لیے اس کی چولیں ایک طرف تو بار بار دھرانی جانے والی ردیف سے بٹھائی بڑی ہیں اور دوسری طرف

۵۲۔ ”ریاض ادب“ ، جمعہ اول ، پنجاب یونیورسٹی ہریمن لاہور ،

"... غزل اور ریاعی کے لیے قافیہ کی شرط تو لازمی ہے، مگر ردیف بڑھا دی جائے تو سخن میں اور بھی لطف بڑھ جاتا ہے" ۵۰۔
ام کا مطلب ہے کہ اقبال ردیف کو زاوہد میں شمار کرتے تھے۔
چونکہ اقبال کی نظر معانی و مطالب پر مبنیوں رہتی تھیں اس لیے محاسن کلام
ان کے پان ٹانوی حیثیت رکھتے ہیں۔ یہ الگ بات ہے کہ وہ فطری اور
خداداد شاعرالہ ذہالت کے مالک تھے۔ لہذا ان کا کلام محاسن اور صنائع و
ہدائع سے خالی نہیں۔ البتہ بقول مید عابد علی عابد:

"... صنائع لفظی کے سلسلے میں اقبال نے پھیشہ یہ نکتہ ملعوظ
رکھا ہے کہ ان کے استعمال کی غایت ہی یہی ہو کہ شعر میں دلہذیر آپنگ،
نغمہ اور ترمیم پیدا ہو جائے" ۵۱۔

اقبال نے بال جبریل کی غزلوں میں جہاں قافیہ کی فنی اہمیت کو
بطور خاص ملعوظ رکھا ہے۔ وہاں قافیوں کی لدرت اور جدت سے نئے
مضمون پیدا کرنے کے سلسلے میں بڑا فائدہ انہیا ہے۔ اردو غزل میں
قافیوں کے آئندہ دن سلسلے مروج رہے ہیں مثلاً جہاں فغان - بھار، نگار،
قرار - چمن، سمن، کفن، دمن - سعہر، نظر، خبر - پتھر، لشتر،
گوبیر اور اسی وضع کے چند دوسرے سلسلے؟ عموماً ان سلسالوں کے مروج
اور مستعمل قافیے ہی کام میں لائے جاتے ہیں۔ مگر بال جبریل میں قافیوں
کے نئے سلسلے یا ایسے سلسلے جو کمیاب ہیں، لائق توجہ ہیں:

آرزو مندی، خداوندی، پابندی، دیر پیوندی، آشیان بندی،
فرزلدی، الوندی، حنا بندی۔

بے نیازی، نے نوازی، کرشمہ سازی، رازی، شاپیازی، تازی،
قینغ بازی، دل نوازی، بربافی، فراوانی، نکھبانی، غزل خوانی، ارزانی،
صلبانی، زلدانی، فاف، درویشی، خویشی، البدشی، گوسنندی و میشی،
بے نیشی، نیشی، رفیق، طریق، خلیق، دقیق، توفیق، عتیق،
تصدیق، زندیق، صفت، بدف، تلف، شرف، بکف، تخفف، نجف، مشتاق،
باتی، ساقی، آنافق، اوراقی، خلاقی۔ شاعر کے لیے قافیہ کی نسبیاتی ضرورت

۵۰۔ "اقبالنامہ"، حصہ اول، ص ۲۹۶۔

۵۱۔ "شعر اقبال"، ص ۵۹۲۔

جاتا تھا۔ اقبال نے غزل میں ردیف کی محض رسم ادا کرنے کی بجائے اس معاملے میں آزادہ روی اختیار کی۔ الہوں نے بال جبریل میں طویل ردیفوں سے اختتام بردا ہے۔ وہ قافیے سے پیوست ہو جائے والی مختصر ردیفیں اختیار کرتے ہیں مگر ان کا عمومی رجحان غیر مردغ غزلوں کی طرف ہے۔ فرقاً گور کھپوری نے ایک جگہ لکھا ہے:

”لیے ردیف کی غزلوں میں مسلسل نظم کے کچھ امکانات پیدا ہو جائے ہیں۔“^{۳۸} اقبال کی غزل کی ایک اہم خصوصیت (جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے) تسلسل خیال ہے۔ لہذا اس کے لیے غیر مردغ یا مختصر ردیف کی غزلیں ہی موزوں تھیں یہی وجہ ہے کہ بال جبریل کی غزلوں میں لمبی ردیفیں نہیں ہیں۔ بال جبریل کی غزلوں کی مجموعی تعداد متعدد (۶۶) ہے۔ اگر غیر مردغ، مختصر ردیف اور طویل ردیف کی غزلوں کا شمار کیا جائے تو بعض دلوجسپ نتائج سامنے آتے ہیں۔ مثلاً بال جبریل میں سب سے زیادہ غیر مردغ غزلیں ہیں۔ ان کی تعداد پھاس (۵۰) ہے۔ یعنی (۲۰) غزلوں کی ردیف مختصر ہے۔ اس اختصار کی یہ نوعیت ہے کہ ان غزلوں کی ردیف ایک یا دو لفظوں پر مشتمل ہے۔ صرف سات غزلیں طویل ردیف کی حامل ہیں۔ ان میں سے بیشتر غزلوں میں ردیف کے الفاظ تین سے زیادہ نہیں ہیں۔ چونکہ غزل گو شعراء نے بالالتزام ردیف کا استعمال کیا ہے۔ اس لیے عام طور پر ردیف کو غزل کے قنی شرائط میں ایک لاینفک جزو سمجھا جاتا ہے مگر مید عابد علی عابد نے شعر فیض کی شعر کی تعریف کے حوالے سے غزل کی بحث میں لکھا ہے:

”---- ردیف کی موجودگی ہر غزل کو اصرار نہیں ----
لیکن غزل جو بعض معاملات میں قطعاً سمجھوتا نہیں کرتی نہ لچک کہاں ہے۔ قافیے کے وجود پر مصروف ہے۔“^{۳۹}

علام اقبال نے بھی ایک خط میں غزل کے لیے ردیف کی بجائے قافیہ ہی کو ایک لازمی شرط قرار دیا ہے:

۳۸۔ اندازے (فروع اردو لاہور ایڈیشن) ص ۲۳۳

۳۹۔ اصول القاعد ادبیات - ص ۳۳۳

ہے کہ خیالات میں القاب پیدا ہو - اور بس ! امن ہات کو مدنظر رکھے
گکر جن خیالات کو مفید سمجھتا ہوں ان کو ظاہر کرنے کی کوشش
گرتا ہوں ۔ ۔ ۔ ۔ ۔^{۳۵}

” ۔ ۔ ۔ ۔ میں نے کبھی اپنے آپ کو شاہر نہیں سمجھا - فن شاعری
سے مجھے کبھی دلچسپی نہیں رہی - ہاں بعض مقاصد خاص رکھتا ہو - جن
کے بیان کے لیے امن ملک کے حالات و روایات کی رو سے میں نے لطم کا
طریق اختیار کر لیا ہے ، ورنہ

نہ یعنی خیر ازان مرد فرو دست
کہہ بر من تمہت شعر و سخن بست^{۳۶}

اقبال اپنے اشعار میں معنی ، مفہوم اور فکر کو امن قدر اہمیت دیتے
ہیں کہ امن کے ابلاغ اور ترسیل کے لیے لفظی و معنوی محسن تو ایک
طرف رہے وہ تو فن شعر کے پیادی لوازم میں سے قائم ہے اہم عنصر
کے لیے بھی زیادہ تردید نہیں کرتے - معلوم ہوتا ہے مدد سلیمان ندوی نے
اقبال کے نام خط میں اسرار خودی ہر تبصرہ کرتے ہوئے بعض توافق کو
 محل نظر خیال کیا - اس کے جواب میں علامہ رقم طرازیں :

” توافق کے متعلق جو کچھ آپ نے تحریر فرمایا بالکل بجا ہے مگر
چونکہ شاعری امن متنوی سے مقصود نہ تھی امن واسطے میں نے بعض
باتوں میں عمدآ تساہل برتا ۔ ۔ ۔ ۔ ۔^{۳۷}

متنوی غزل کے مقابلے میں بہت زیادہ لجک رکھتی ہے اور امن صرف
میں خیال کے فن اظہار کی سہولت نسبتاً زیادہ ہوں پہنچتی ہے اور اس کے
باوجود اقبال نے متنوی کا پیرا یہ اختیار کرتے ہوئے بعض باتوں میں عمدآ
تساہل برتا ”کیونکہ شاعری متنوی سے مقصود نہ تھی“ - اور جب
انہیں اپنے انکار کے اظہار کے لیے غزل کا پیرا یہ اختیار کرنے کی ضرورت
ہیش آئی تو وہ غزل کے ان عناصر کو کیسے گواہا کر سکتے تھے جو ان
کے جذبہ اور فکر و خیال کے اظہار میں حارج ہو رہے تھے - مگر غزل
میں ان عناصر کا وجود ضروری یا کم از کم مستحسن ضرور خیال کیا

- ۳۵۔ اقبال نامہ حصہ اول - ص ۱۰۸

- ۳۶۔ ایضاً - ص ۱۹۵، ۱۹۶ -

- ۳۷۔ ایضاً - ص ۸۵، ۸۶

میں ہونا لازمی ہے۔ اسی طرح غزل میں مطلع اور مطلع کی پابندی بھی ضروری قرار دی کرنی ہے۔ علاوہ ازین غزل کے پر شعر کا منفرد اور خود مسکنی ہوا بھی ایک بنیادی تقاضا ہے۔ بال جبریل کی غزلیات کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال نے زیرِ نظر غزلیات میں جہاں ان تین بنیادی خاطبتوں کا لحاظ رکھا ہے۔ وہاں بیشتر غزلوں میں بعض امور میں بڑی جرأت اور بیباکی کے ساتھ مکمل یا جزوی انحراف بھی کیا ہے۔ البته ایک بھر اور قافیہ کی شرط کی پوری پابندی کی ہے۔ اگر ان شرط کی پابندی ملحوظ نہ رکھی جاتی تو غزل کی بیشی ہی تبدیل ہو جاتی۔ اقبال نے ردیف کے باب میں ایک لہجک سے بہت فائدہ الہایا ہے۔ فارسی اور اردو غزل کی تاریخ میں غیر مردغ غزلوں کے نمونے موجود میں مگر ردیف کے التزام اور اہتمام کا عام رجحان رہا ہے۔ بلکہ دل اور لکھنؤ کے بعض ادوار میں طویل سے طویل ردیفون کے استعمال کو سہارت اور کمال فن کا ثبوت سمجھا گیا۔ اس طریق کار سے معنی و مفہوم کی حیثیت ثانوی ہو جاتی ہے کیونکہ یہ ک وقت طویل ردیف کی مناسبت سے قافیہ لہالا اور ساتھ ہی موضوع کو گرفت میں رکھنا آسان کام نہیں۔ اس عمل میں معنویت کا مفقود ہونا قرین قیاس ہے۔ حالی نے اسی خرابی کا احساس سکرنا ہوئے لکھا:

"--- ہمارے ہاں قافیے کے بیچھے ایک ردیف کا دم چھلا اور لگا لیا گیا ہے۔ --- اگر تمام اردو دیوانوں میں غیر مردغ غزلیں تلاش کی جائیں تو ایسی غزلیں شاید کتنی کی لکھیں۔ --- ردیف اور قافیے کی کھائی خود دشوار گذار ہے تو اس کو اور زیادہ کٹھن اور ناقابل گنر بنا لانا الہیں لوگوں کا کام ہو سکتا ہے۔ جو معنی سے کچھ سروکار نہیں رکھتے"۔

اقبال نے اپنے گئی اشعار اور کئی خطوط میں اپنے فنی نقطہ نظر کی وضاحت کی ہے۔ مثلاً ایک خط میں اقبال برملا امن بات کا اظہار کرتے ہیں کہ:

"شاعری میں لنرپیر بصیرت لنرپیر کے کبھی میرا مطعم نظر نہیں رہا کہ فن کی باریکیوں کی طرف توجہ کرنے کے لیے وقت نہیں، مقصود صرف یہ

بیغیر، جوان اور بڑے سب تھوڑا بہت اس کا چنگارا وکھتے ہیں لیکن غزل کی اصلاح جس قدر ضروری ہے اسی قدر دشوار بھی ہے۔ غزل میں جو عام دلفریبی ہے اصلاح کے بعد اس کا قائم رہنا مشکل ہے جو کان نہمری سے مالوس ہو جاتے ہیں وہ دھرت اور خیال سے لذت نہیں انہا سمجھتے ۔۔۔ زمانہ باواز بلند کہہ رہا ہے سمجھ یا عمارت کی ترمیم ہوگی یا عمارت خود نہ سمجھے۔

بہر حال یہ ثابت ہے کہ اقبال نے غزل کی اصلاح میں بڑا اہم کردار ادا کیا ہے۔ اقبال نے غزل کو معنوی عیوب اور قی لفائص سے ہاک کرنے کا مشکل ترین فریضہ انجام دیا ہے۔ اصلاح غزل کے ہاپ میں اقبال کا کمال یہ ہے کہ غزل میں القلبی تبدیلیوں کے باوجود دلکشی اور دلفریبی میں کوئی کمی واقع نہ ہونے دی۔ بتول عزیز احمد:

”نظم کی صفت نے اقبال کے ہاتھ میں . . . ایک طاقتور حریے کی شکل اختیار کر لی . . . الہوں نے بعد میں غزل کی طرف پھر توجہ کی تو ان کا براہنا انداز بالکل منقلب کر دیا ، اس کی کلاسیکیت ختم ہو گئی اور ہر لطف طنز سے لے کر عمرانی مسائل تک اس کے موضوعات میں داخل ہو گئے اور اگر آج غزل کا احیاء ہو رہا ہے تو بلاشبہ اس کا سبب اقبال کی نئی طرز کی غزل گوئی ہے“ ۔ ۳۲

اقبال کی غزل کا فنی زاویے سے جائزہ لیں تو پہلی ہی نظر میں یہ
ہات سامنے آتی ہے کہ اقبال نے جس طرح اردو غزل کو روایتی مضامین
کے وداع اور نئے مضامین کے استقبال کے لیے تیار کیا۔ اسی طرح غزل کو
بعض فنی قیود سے رستگائی دلانی۔ ذاکر مدد صادق صنف غزل کے تعارف
میں ایک حکم لکھتہ ہیں :

”در حقیقت وہ قوانین و ضوابط جن سے ہم کسی صنف کا جائزہ لیتے ہیں، خود اس صنف میں مضمرا ہوتے ہیں اور از روئے انصاف الہیں صرف الہیں تو وعد سے جانیا جا سکتا ہے۔“

خنزل کی صنفی شرائط میں خنزل کا ایک بھر اور ایک ردیف و قانیہ

^۱- مقدمه شعر و شاعری مرآبه ڈاکٹر وحید قریشی - ص ۲۰۷

۲۷- ثقافت پاکستان سر تبدیل شیخ مہدی اکبرام، مضمون اردو ادب از

عزیز احمد - ص ۲۲۵ -

- ہمہ ریاضی ادب، حصہ اول، پنجاب ہونیورسٹی بریس لاہور۔

عشق سے پیدا نوائے زندگی میں زیر و بم
عشق سے شقی کی تصویر ذہن میں سوزِ دمبدوم

* * * * *
یہ دیر گھمن کیا ہے؟ البار خس و خاشاک!
مشکل ہے گذر امن میں بے نالہ آنک ناک!

* * * * *
بال جبریل میں سب سے زیادہ تعداد ان غزلوں کی ہے جن میں کچھ مفرد
اور کچھ مسلسل اشعار ہیں، ان طرز کی بعض غزلوں کے مطلع درج
ذیل ہیں:

کمالِ ترک نہیں آب و گل سے مہجوری
کمالِ ترک ہے پسخیر خاکی و نوری!

* * * * *
خودی وہ بھر ہے جس کا کوئی گناہ نہیں
تو آجھو ایسے سمجھا اگر تو چارہ نہیں!

* * * * *
یہ بیام دے گئی ہے مجھے ہادرِ صبحِ گامی
کہ خودی کے عارفوں کا ہے مقامِ ہادشاہی!

* * * * *
ہر چیز ہے محبو خودِ نمائی ہر ذرہ شہیدِ کبریائی

* * * * *
شعور و ہوش و خرد کا معاملہ ہے عجیب
مقامِ شوق میں ہیں سب دل و نظر کے رفیب

ان مختلف لوعت کی مثالوں یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ اقبال کی
غزلوں میں یہ ربطی، انتشار، پراگنڈگی اور تفہاد موجود نہیں جو روایتی
اور رسمی غزلوں میں عام رہا ہے۔ ان کے خلاف حالی نے مقدمہ شعر و
شاعری میں احتجاج کیا ہے۔ علاوه ازین حالی نے لکھا تھا:

”غزل کی اصلاحِ تمام اصنافِ سخن میں سب سے زیادہ اولم اور
ضروری ہے۔ قوم کے لکھنے بڑھ اور ان پڑھ سب غزل سے مانوس ہیں،

بال جبریل کی غزلیں

۹۶

بہر چراغِ لالہ سے روشن ہوئے گوہ و دمن
 * * * * *
 تو اے اسیرِ سکان ! لا مکان سے دور نہیں
 * * * * *
 جب عشقِ مکھاتا ہے آدابِ خود آکھی
 * * * * *
 ستاروں سے آگے جہاں اور ہمیں یہی
 * * * * *
 نہ تخت و تاج میں، نہ لشکر و سپاہ میں ہے
 * * * * *
 ہے پاد بیہی ! نکتہ سہانِ خوش آہنگ
 * * * * *
 فقر کے یہی معجزات تاج و سریر و مہاہ
 * * * * *

بال جبریل میں ایسی غزلوں کی تعداد بھی کافی ہے جن کے مختلف اشعار سے ایک جزو کی کیفیت مرتباً ہوئی ہے۔ ایک غزل کے اندر ان اجرا یا نکڑوں میں خیالات کے ایک سے زیادہ سلسلے ملتے ہیں۔ چونکہ ان نکڑوں میں فکر اقبال کے مختلف عناصر ہی بیان ہوتے ہیں۔ اس لیے ان میں روایتی غزل کی معتبرضد یہی ربطی اور انتشار معلوم نہیں ہوتا، ذیل کی غزل اس کی نمائندگی مثال ہے :

سما سکتا نہیں پہنائے فطرت میں سرا مودا
 خلط تھا اے جنون شاید ترا الدازہ صحراء

اسی غزل میں فلاسفہ اقبال کے حوالے سے چار مختلف سلسلے نظر آتے ہیں۔
 خود اقبال نے اس غزل کے مختلف حصوں میں امتیاز قائم کیا ہے۔
 اسی طرح کی اور مثالیں بعض غزلوں میں ملتی ہیں۔ مثلاً :

یہ کون غزلِ خوان ہے پر سوز و نشاط انگیز
 انقدیشنا دانا کو سُرتا ہے جنونِ اسیر

* * * * *

بال جبریل کی پیشتر غزلیات میں صنف غزل کی اپک پہنادی اور اہم خصوصیت، یعنی ہر شعر کا ایک مکمل اکائی، الگ وحدت، یا مفرد و خود مکتنی ہونا ہی ان کے صنف غزل سے تعلق کی دلیل ہے۔ ان غزلیات کے اشعار کی الفرادی حیثیت کے پیشو نظر ہر شعر کو غزل سے علیحدہ کر کے لطف الدوز ہوا جا سکتا ہے اور اکثر اشعار مختلف موقعوں ہر اکائی کے طور ہر پیش ہی کیجے جاتے ہیں۔ اس سے نہ تو شعر کی وحدت اور الفرادیت متأثر ہوئی ہے اور نہ ہی متعلقہ غزل میں کوئی کہانچا نہودار ہوتا ہے۔ یہ یہی اقبال کا خاص کارنامہ ہے کہ ان کی غزل میں خیالات کے انشمار اور تضاد کی کیفیت لنظر نہیں آتی ہے۔ ڈالباً اس کی وجہ یہ یہی کہ ہر شعر ان کے کسی فکری پہلو سے نسبت رکھتا ہے۔ غزل ہو حالی، کلیم الدین احمد، عظمت اللہ خان، جوش ملیح آبادی اور بعض دوسرے ناقدین نے ایک بڑا اعتراض یہ کیا تھا کہ غزلیات میں خیالات اور مضامین اس قدر متناقض، متصادم اور متضاد ہوتے ہیں کہ ان سے قاری کی طبیعت متضفنس ہو جاتی ہے، اس صورت حال سے تاری بریشان ہو کر اس نتیجے ہر پہنچتا ہے کہ ان مضامین کی اساس تحریک، مشابہہ، خلوص اور صداقت ہر نہیں اور یہ بعض شعرا کی قافیہ بیان اور خیال آرائی ہے۔ مگر اقبال کی غزل خیالات کے اس انشمار اور نزاجیت کا شکار نہیں۔ اگرچہ کہیں کہیں مضامین کا آہن میں بظاہر کچھ ربط نہیں لیکن ایک غزل میں متضاد خیالات اکٹھی نہیں ہو پاتے۔ بہر حال بال جبریل میں ایسی غزلیں بکثرت دستیاب ہیں جن کے اشعار میں تسلسل ہے اور جس میں مطلع سے مقطع تک تمام اشعار میں ایک ہی خیال یا مضمون پیش کیا ہے۔ ایسی غزلوں میں یہ چند کے پہلے مصروعہ ذیل میں درج کیے جاتے ہیں۔

اُن کرے نہ کرے سن تو لے مری فرباد

* * *

انی جولان گہ زیر آسمان سمجھا تھا میں

* * *

عالم آب و خاک و باد سر عیان ہے تو کہہ میں

* * *

ربط و تسلسل اتنا کھرا ہو جاتا ہے کہ یہ غزلیں لظم سے قریب تر ہو
جاتی ہیں ۳۹۔ اس بنا پر اقبال کی تمام غزلوں کو لظم نہما قرار دے دینا
درست نہیں۔ اقبال کی غزل کے اس اہم پہلو پر ڈاکٹر فرمان فتحوری کی
راہے بڑی متوازن ہے، وہ لکھتے ہیں:

”..... اقبال نے اپنی غزل کو بعض شخصی تاثرات کی
ترجمانی تک محدود نہیں رکھا بلکہ اسے ایک ایسا اجتماعی و آفاقی
رخ دیا ہے جس نے غزل کو وسعت معاف اور وحدت مطالب کے لحاظ
سے، لظم کا مدد مقابل بنایا ہے۔ بعض نظم نگار شعراء خاص طور پر
حضرت جوش ملیح آبادی، جس غزل کو جان سے مار دینے کی فکر میں تھے
وہی غزل اقبال سے فکر و فن کی تازہ رفتگی اور زبان کی نئی وسعتیں لے
کر کچھ امن انداز سے منظر عام پر آئی کہ خود لظم کے لیے ایک طرح کا
خطروہ بن گئی۔ اقبال سے پہلے یہ خجال کیا جاتا تھا کہ غزل کی صنف
صرف عشقیہ جذبات و منتشر خیالات کی متھل ہو سکتی ہے، کہرے
سیاسی و فلسفیائی افکار اور آئئے دن بدلتے ہوئے سماجی رجھاتات کی
ترجمانی کا حق اس سے ادا نہیں ہو سکتا۔ اقبال نے حکیائیں موضوعات اور
لنظری مسائل کو غزل میں جگہ دے کر امن خجال کا بطلان کر دیا۔ ان
کی غزلوں میں معنوی تسلسل یا وحدت تاثیر کی کیفیت تو خیر ہر جگہ
موجود ہی ہے جو کہ ایک ہی مولڈ میں کہی ہوئی غزل کے اشعار میں
بہر طور وونما ہو جاتی ہے لیکن ان غزلوں میں وہ خارجی آہنگ ہیں
موجود ہے جو اقبال سے پہلے صرف لظم کا طرہ امتیاز خیال کیا جاتا تھا یہ
خارجی آہنگ بعض قائلیہ و ردیف یا غزل کے فارم کا پیدا کرده نہیں ہے
بلکہ اسے منظم انکار و مربوط خیالات کی ترجمانی اور اشعار کے ارتیاط
معنوی نے جنم دیا ہے وہ ترجمانی اور ارتیاط معنوی کم و بیش اقبال کی پر
غزل کے اشعار میں نظر آتا ہے“^{۴۰} یہاں یہ بات قابل توجہ ہے کہ
ڈاکٹر فرمان صاحب نے پر غزل کو مربوط قرار نہیں دیا۔

۳۹۔ دیکھو یہی بال جبریل کی غزلیات۔

۴۰۔ اقبال مسب کے لیے از ڈاکٹر فرمان فتح ہوئی۔ ص ۳۸۳،

میں ہے مندرجہ ذیل آرا زیر لنظر مقالہ کے آغاز میں درج کی جا چکی ہیں۔
بروفیسر آل احمد سرور کے مطابق:

”اقبال نے غزل اور نظم کے فرق کو کم کر دیا ہے۔“^{۳۶}

ڈاکٹر سید عبداللہ کی رائے ہے کہ:

”اقبال کے یہاں غزل اور قطعہ کے درمیان فاصلے کم ہو گئے۔“^{۳۷}

در اصل مسلسل غزل (مردف یا غیر مردف)، نظم اور قطعہ، میں بڑا لازک ما لوق ہوتا ہے۔ ان اصناف میں امتیاز ذوق لطیف اور تعبیر سبے کا سہوں منت ہے۔ بال جبریل میں متعدد نظمیں غزل کی بیشتر میں لکھی گئی ہیں۔ ان کے باقاعدہ عنوان قائم کیے گئے ہیں۔ مگر اقبال نے انہیں بہرہ غزلیات میں شامل نہیں کیا۔ مسلسل غزل اور غزل کی بیشتر میں کہیں کہی نظم کا فرق کہاں معصوم ہوتا ہے؟ بال جبریل کی نظم ”اللہ صبرا“ اس کی بہترین مثال ہے۔ بال جبریل کی متعدد غزلوں میں مسلسل مضمون لظر آتا ہے۔ جن کی بنا پر الہیں ”غزل مسلسل“ ترار دیا جاتا ہے۔ تقریباً ہر دور کے فارسی اور اردو شعراء کے یہاں مسلسل غزلوں کے نمونے ملتے ہیں۔ حال لکھتے ہیں:

”..... اڑیسے بڑیے اسادوں نے اکثر مسلسل غزلیں بھی لکھی ہیں جن میں ایک شعر کا مضمون دوسرے شعر سے الگ نہیں بلکہ ساری ساری غزل کا مضمون اول سے آخر تک ایک ہے۔ ایسی غزلیں اگر کوئی لکھنی چاہے تو ان میں کسی قدر طولانی مضمون بھی بندہ سکتے ہیں۔“^{۳۸}

لیکن مسلسل غزل کی الفرادي مثالیں کم کم ہیں۔ البتہ اقبال کے یاں مسلسل غزلوں کی تعداد کافی ہے۔ اور چند غزلوں میں تو اشعار کا

- ۳۶۔ لٹری ہوائے چراغ - ص ۲۴۳ -

- ۳۷۔ ادب لطیف سالنامہ - ۱۹۵۹ -

- ۳۸۔ مقدمہ شعر و شاعری، مرتبہ ڈاکٹر وحید قربانی - ص ۲۰۰ -

بال جبریل کی غزلیں

۹۴

چل اسے میری غربیں کا تماشا دیکھئے والے
وہ حفل آنہ گئی جس دم ، تو مجھے تک دور جام آیا

کرم نفان ہے جرس آنہ کہ گیا قافلہ
ولئے وہ دبوو کہہ ہے مستظر راحمد!

تیرے نفس سے ہونی آتش کل نیز تر
سرخ چمن! ہے یہی تیری نوا کا ملہ

شعور و ہوش و خرد کا معاملہ یہ عجیب
مقام شوق میں یہی سب دل و لظاہر کے رقیب

بُوں تو کسی بھی صنفِ ادب میں لفظ و معنی کی دو فون روا نہیں مگر غزل
چونکہ بہت نازک اور لطوف فن ہے ، لہذا لفظ و معنی میں کامل مطابقت
کے لیے غزل گو کو مشق و نمارست ، فنی سہارت اور زبان و بیان پر مکمل
دستگاہ کی ضرورت ہوئی ہے ۔ مندرجہ بالا اشعار سے اقبال کی قادر الکلامی ،
فنی پختگی ، حسن ادا ، لفظ و معنی کے ربط ، لفظوں کے حسن ترتیب ،
موضوع اور اسلوب کی یگانگت ، اظہار و ابلاغ کی کامیلتی اور زبان و بیان
کی ہم آہنگی کا الداڑہ ہوتا ہے ۔ یہ الگ بات ہے کہ اقبال کی شاعری کا
کوئی دو دھمکی فنی طور پر ناپاختہ اور زبان و بیان کے اعتبار سے غیر بھوار
نہیں مگر بال جبریل کی منظومات اور غزلیات اقبال کی تیس ہتھیں سالہ
تخلیقی ، فکری اور فنی زندگی کا تیبعہ ہیں ۔ اس لیے امن مجموع کے اشعار
اور خصوصاً غزلوں میں روانی ، صفائی اور برجستگی نے انہیں معجزہ فن کا
نمولہ بننا دیا ہے ۔

ایک اور زاویے سے بال جبریل کی غزلیات کا مطالعہ اور جائزہ یہی
ضروری ہے ۔ جس کی بات کھنی تقاضوں نے اشارے کیے ہیں ۔ مثلاً ان

بجوم گیوں ہے زیادہ، شراب خانے میں ا
 فقط یہ بات، کہ بیرون مخان ہے مرد خلیق!

نقط نگاہ سے ہوتا ہے فحصلہ دل کا
 نہ ہو نگاہ میں شوخی تو دلبری کیا ہے!

مقام پرورش آہ و نالہ ہے یہ چمن
 نہ سیر کل کے لیے ہے، نہ آشیان کے لیے

نہ بادہ ہے، نہ صراحی، نہ دور بیان!
 فقط نگاہ سے رلگین ہے بزم جائیانہ!

کلی کو دیکھو، کہ ہے تشنہ! تیس سحر
 اسی میں ہے مرے دل کا تمام انسانہ!

احوال محبت میں کچھ فرق نہیں ایسا
 سوزو تبا و تاب اول، سوزو تبا و تاب آخر!

یہ پھملے پھر کا زرد رو چاند
 ہے راز و لیاز آشنا!

نظر آئیں مجھے تقدیر کی گہرائیاں اس میں
 نہ پوچھ اسے ہم نشیں مجھے سے وہ چشم سرمہ سا کیا ہے!

مجھے آہ و فنان نیم شب کا بھر بیام آیا
 نہم اسے ریرو و گہ شاید ہمار کوئی مشکل مقام آیا

پس - مندرجہ ذیل اشعار سے خالص غزلیہ اشعار کی گھنیات کی یاد تازہ
ہوئی ہے :

متع بے بہا ہے درد و سوز آرزو مندی
مقامِ پندگی دے کر نہ لوں شان خداوندی

مرے ہم صیر اسے بھی اثر پھار سمجھو
انھیں کیا خبر کہ کیا ہے یہ لوائے عاشقانہ

دل غمیں کے موافق نہیں ہے موسوم گل
صدائے مرغ چمن ہے بہت نشاط الگیز

کہہ کہیں راز محبت ہر ده دار یہاں شوق !
تھی فناں وہ بھی جسے ضبط فناں سمجھا تھا میں

نگہ بیدا کر اے غافل تمبلی عین نظرت ہے
کہ اپنی موج سے بیگانہ رہ سکتا نہیں دریا

عجب مزا ہے مجھے لذت خودی دے کر
وہ چاہتے ہیں کہ میں اپنے آپ میں نہ رہوں

ہانی ہانی کر گئی مجھے کو قلندر کی یہ بات
تو جہا کا جب غیر کے آگے نہ من تیرا لہ تن !

کیا صوف و ملا کو خبر میرے جنون کی
ان کا سر دامن بھی الہی چاک نہیں ہے

"تفزل کے بنیادی مفہوم اور اس مفہوم میں جو غزل کے لفظ کے ساتھ وابستہ ہے بہت تھوڑا سا فرق ہے۔ غزل میں محبوب اور عبیوی کی بالیں ہیں اور تفزل وہ مجموعی کیفیت ہے جو محبوب کے ذکر اور محبوب کی بالوں سے پیدا ہوتے ہیں ۔ ۔ ۔

غزل کے مضامین میں ہم کیر و سعت پیدا ہو گئی لیکن اپنا ایک انتیاز اس نے بر حال میں برقرار رکھا۔ ایک خاص طرح کا اسلوب بیان جس میں وہ ساری صفات شامل ہیں جو غزل کی صدیوں کی روایت میں حافظ، جامی، سعدی، خسرو، میر، غالب، مومن اور حسرت کی غزل کی مدح و توصیف میں استعمال ہوتی رہی ہیں۔ لفظوں کی فرمی، گداز، حلاوت، گھلاؤٹ، اُن کا نغمہ، ترنم اور صوق جہنکار، اُن کی معنویت، خیال آفرینی اور تصور زانی، ترکیبوں کا صوق آہنگ، تشییبوں اور استعاروں کی وسیع دامنی، مجاز اور کتابیہ، لطیف اشاریت و ایمانیت، اس کی خصوصی تلمیجوں کی آفاقیت۔۔۔ ان ساری چیزوں سے مل کر تفزل کا اسلوب پیدا ہوتا ہے اور شاعر کا احسان، اس کا جذبہ، اس کا مشاہدہ، اس کا ذہنی تجربہ، وہ خواہ زندگی کے کسی پہلو کا عکس ہو، تفزل کے اس اسلوب میں رج کر غزل کا شعر بنتا ہے۔ کویا تفزل خیال، جذبہ، احسان یا تجربہ اور اسلوب کی ان ساری خصوصیات کی، جو غزل کی روایت کا جزو خاص ہیں، وچی ہوتی شکل اور کیفیت ہے۔ ۳۵"

اس تعریف کے مطابق بال جبریل کی غزلیات کا مطالعہ کیا جائے تو کہیں بھی تفزل کے قدان کا احساس نہیں ہوتا۔ نکر کی لدرت، مضمون کی جدت، اسلوب کی تازہ کاری، لمب و لمبہ کی تازگی اور اچھوتوں محاکات کے باوجود غزل کی روایت کا تسلسل نظر آتا ہے۔ اس میں غزل کی شناساً خصوص لفت اور فریشگ، تلازمات، علامات، اشارات اور تلمیحات وغیرہ کا بڑا حصہ ہے۔ ثبوت کے لیے بال جبریل کی غزلیات میں استعمال ہونے والے الفاظ و مرکبات اور تلمیحات کی ایک مہمی فہرست ہی کافی ہے۔ علاوه ازین ان غزلوں میں ایسے اشعار کی بڑی تعداد بھی ملتی ہے۔ جو غزل کے امانتنہ کے عمدہ اور منتخب اشعار کے پہلو ہے پہلو رکھی جا سکتے

اقبال نے غزل کے تمام اشاروں اور علامتوں کو تو لیے لیا۔ لیکن غزل کو اتنا مقصدی بنا دیا کہ ہم یہ سچتے رہ جاتے ہیں کہ اسے غزل کہیں یا نظم۔ تو کیا غزل کو مقصدی نہیں ہولا چاہیے؟ کہیں کہیں اور کہ کہ تو مقصدی یا افادی پہلو غزل میں چار چاند لکھ سکتے ہیں لیکن شعور کی جو لرمی، جذبات میں جو حلم و بردباری، آواز میں جو کھلاوٹ اور شعور میں آب و گلن کی دلیا کے لیے جو پرستارِ الہ جذبات اور من و تو کے جو روز غزل کی جان ہیں وہ اقبال کی غزلوں میں ہمیں نہیں ملتے۔ ایک فرد مجرد کی بلند آہنگیاں نہایت مشد و مد کے ساتھ اقبال کی غزلوں میں ہمیں ملتی ہیں۔^{۳۴۴}

فرق گورکھپوری کی اس رائے بر تبصرہ اور تنقید مقصود نہیں، یہاں یہ رائے صرف یہ دکھانے کے لیے پیش کی گئی ہے کہ جب فراق جیسا بڑا لقاد اقبال کی غزل ہر رائے ظاہر کرتا ہے تو اس کی بنیاد کسی ہرائے اور ماضی بعید کے تاثر ہر قائم معلوم ہوئی ہے۔ اگر بال جبریل سامنے رکھے کہ اقبال کی غزل ہر رائے زنی کی جائے تو شاید لکھنے والا مختلف نتائج اخذ کرے۔ اقبال کی غزلوں میں موز و گداز کی سی گیفتی اور تغزل کی چاشنی پدرجہ، اُنم موجود ہے۔ تغزل اقبال کے کلام کی ایک ایسی خصوصیت ہے جس سے اُن کی نظمیں بھی متصف ہیں۔ خود فرق گورکھپوری نے ۱۹۲۶ء میں اپنے ایک مضمون میں لکھا تھا:

“... یہ تاریخِ ادب کی ستم طریقی ہے کہ کچھ غزل کو محض ناظم ہوتے ہیں اور کچھ نظم کہنے والے (جیسے سر محمد اقبال) بہترین غزل کو ہوتے ہیں اور کچھی کچھی نظم کو یہک وقت داخلی و خارجی خوبیوں سے ستوار دیتے ہیں ...^{۳۴۵}”

ہروئیر سید وقار عظیم مرحوم نے اپنے ایک مضمون ”اقبال کی نظموں میں ونگ تغزل“ میں تغزل کی خصوصیات کا جائزہ لیتے ہوئے اس کی تعریف یوں کی ہے:

۳۴۴۔ لقوش نمبر ۳۳ - ۳۳، جولائی - اگست ۱۹۵۲ء، ص ۲۵۰،

- ۲۵۱

۳۴۵۔ اردو غزل گوئی از فرق گورکھپوری، شائعہ کردہ ادارہ فروع اردو، لاہور - ۱۹۵۵ء، ص ۱۶۲

باغ پہشت سے مجھی حکم سفر دھا تھا کیوں؟
 کار جہاں دراز ہے ، اب میرا التظار کر !
 یہ مشتر خاک ، یہ صرصر ، یہ وسعتِ الالاک
 کرم ہے یا کہ ستم ، تیری لذتِ ایجاد
 فصور وار ، غریب الدیار ہوں ، لیکن
 ترا خرابہ فرشتے نہ کر سکے آباد !
 مقامِ شوق ترے قدسیوں کے اس کا نہیں
 الہین کا کام ہے یہ جن کے حوصلے یہ زیاد !
 تو مری رات کو مہتاب سے محروم نہ رکھو
 تیرے بھانے میں ہے مو تمام اے ساق !
 میں گھبھاں ہوں تو کھبھاں ہے ؟ یہ مکان کہ لامکان ہے ؟
 یہ جہاں سما جہاں ہے کہ تری کرشمہ مازی ؟
 ہو نقش اگر باطل ، تکرار سے کیا حاصل ؟
 کیا تعبہ کو خوش آئی ہے آدم کی یہ ارزان ؟

بالِ جبریل کی غزلیں لب و لمبجہ ، رنگ و آہنگ ، لٹی زمینوں ،
 لٹی قاکیوں اور لٹی مضمایں ، جدتِ تشیہ و استعارہ ، للدرتِ خیال ، اسلوب
 کی تازگی اور طرزِ ادا کی طرفگ کے لحاظ سے تکمیل۔ فن کا نادر نمونہ تھیں
 اور چواکہ، یہ استشنا چند غزلوں کے ایک دم گتبابی صورت میں سامنے آئی
 تھیں۔ اس لیے روایتی غزل کے پیشتر قارئین نے حیرت کے ساتھ ان پر
 نگاہ ڈالی۔ حد پہ ہے کہ ایک مدت گزرنے کے بعد بھی بعض لوگ کچھ
 تحفظات کے ساتھ بالِ جبریل کے زیرِ نظر اشعار کو غزل کے زمرے میں
 داخل گرنے پر آمادہ ہوتے ہیں۔ مثلاً فرقہ گورکھوہری لکھتے ہیں :

”---۔ اقبال نے ”بالِ جبریل“ اور ”غربِ کلیم“ میں غزل کے
 بدن اور چولے میں ایک ایسی شاعری بیش کی جو داخل ہوتے ہوئے ہیں
 گوشت و پوست کی شاعری سے بہت دور تھی۔ اس اس ہر اختلاف رائے
 ہو سکتا ہے کہ اقبال کی غزلیں غزل کی حدود میں آئی ہیں یا نہیں۔ غالباً
 نے کہا تھا :

ہر چند ہو مشاہدہ حق کی گفتگو
 لنتی نہیں ہے بادہ و ساغر گھمے بغیر

اُردو غزل کی تاریخ میں ہال جبریل کی غزلیات نئے اور اچھوئے مضامین کی بنا پر خصوصی اہمیت رکھتی ہیں۔ ان غزلوں میں خودی، نبی خودی، عشق، عقل، موت، حیات، قفر، جمہوریت، آمرپت، آزادی، خلامی، درویشی، تعلیم، مکتب، مدرسہ، فرنگ، تہذیب، تقدیر، اختیار، جبر، ارتقاء انسانی، عروج آدم عظمتِ انسان، عمل، جد و جهد اور کائنات وغیرہ سے متعلق مضامین ملتی ہیں اور اُردو غزل کی تاریخ میں پہلی بار امن نوع کے مضامین متعارف ہوتے ہیں۔ شاید ان میں سے بعض مضامین قدیم غزل کے مضامین سے مائلت اور مشابہت کے حامل نظر آئیں۔ لیکن اگر بنظر غائر دیکھا جائے تو یا تو یہ مائلت ضمی اور ثالتوی ہوگی اور اگر گھبیں یادی النظر میں کلی مشابہت ہوگی یعنی تو اقبال کے ہاں اس کا معاشرتی، سیاسی اور عمرانی ہم منظر مختلف ہو گا اور امن کی معنویت، اقبال کے فکری نظام کے سیاق و سبق میں، خاص اقبال کے نقطہ نظر کی ترجیhan ہو گا۔ تاہم بعض غزلیات میں بڑی تعداد میں اپسے اشعار ہی موجود ہیں۔ جن میں غزل کے روایتی مضامین کی بازگشت مثائقی دبتی ہے۔ مگر ان کا اسلوب منفرد اور غیر روایتی ہے اور اقبال کے لب و لہجہ کا آپنگ روایتی مضمون کی افسردگی کو توانائی، جوش اور ولولہ میں ہدل دیتا ہے۔ ان غزلیات میں جوش اور ولولے کا ولگ خصوصاً ان مقامات پر دیدنی ہے، جہاں شاعر نے خدا سے خطاب کیا ہے۔ یا خالق حقیقی سے راز و نیاز کے معاملات کا بیان کیا ہے مثلاً:

میری نواے شوق سے سور حريم ذات میں
غلغلہ پائے الامان بتکدة صفات میں
تو نے بھ کیا غصب کیا! مجھ کو بھی ناش کر دیا
میں بھی تو ایک راز تھا سینہ کائنات میں

اگر بتکامہ پائے شوق سے ہے لامکان خالی
خطا کس کی ہے یا رب! لامکان تیرا ہے یا میرا؟
اسی سکوکب کی تابانی سے ہے تیرا جہاں روشن
زوالی آدمی خاکی زیان تیرا ہے یا میرا
تو ہے محیط پیکران، میں ہوں ذرا میں آجبو
یا مجھے ہم گنار کر یا مجھے بے گنار کر!

اُردو غزل کی ترقی اور توسعہ میں اقبال نے ویسا ہی اجتہادی کارنگامہ انجام دیا۔ جیسا خواجہ حافظ نے انہی زمانے میں سر الجام دھا تھا سکیونکہ جہاں تک اُردو غزل کا تعلق ہے۔ دکنی غزل گوبوں سے لے کر داع تک مختلف ادوار کے شعرا کے پان رسمی اور تقلیدی مضامین کے ساتھ سانہ کئی ممتاز غزل گو شعرا کے پان بد اعتبار اسلوب اور مواد الفرادیت کا پہلو نمایاں ہے۔ خصوصاً میر، غائب اور آتش کے پان متعدد موضوعات، جدت مضامین اور لدوت ادا کا ثبوت ملتا ہے۔ لیکن بھیثت عمومی اُردو غزل مضامین، اسلوب، طرز ادا اور زبان و بیان کے لحاظ سے ایک دائِرہ میں ممٹ کر رہ گئی تھی۔ حتیٰ کہ اقبال کے اوائل عمری کے زمانے میں داغ کا کمال بھی عاشقانہ مضامین، شوشی اور روزمرہ، محاورہ کے استعمال اور زبان کے چنگارہ کا سروں منت تھا۔ مگر یہ دائِرہ اقبال کے نکری سور سے مطابقت نہ رکھتا تھا۔ اقبال نے جاوید نامہ (۱۹۲۴) کے بعد اُردو زبان میں انہی خیالات اور تصویرات کے اظہار کے لیے جب غزل کی بہشت منتخب کی تو وہ مضامین جو اقبال ۱۹۰۱ سے ۱۹۳۰ تک اپنی فارسی تصالیف اور الگریزی خطبات میں بیان کرتے آئے تھے۔ اب بال جبریل کی غزلوں میں بد انداز رمز و ایما بیان کئی ان غزلوں میں نہ تو قدیم غزلوں کے روایتی مضامین لظر آتے ہیں اور نہ اسلوب اور زبان کے متوجہ سانگی، اُردو ادب کی تاریخ میں یہ ایک بہت بڑا القلب تھا۔ عام طور پر ایسے انتہائی اقدام سے مقابہت دیکھئے میں نہیں آتی، امن نوع کے اقدامات ہر اکثر شدید رد عمل کے مظاہر سے ہوتے ہیں۔ سکیونکہ طرز کھنہن ہر اُڑا السانی فطرت کا خاصہ ہے۔ اقبال نے نہ صرف بال جبریل کی غزلوں کے حوالی سے اُردو غزل کے لیے نیا آئین اور نیا دستور مرتب کیا بلکہ اسے قابل قبول بھی بنایا۔ یہ قبولیت اقبال کی غزل کے دور اول سے لے کر بال جبریل تک کم و بیش تیس نہیں مال کی فنی ریاست اور نکری کاوش کا مہر ہے۔ بہرحال اقبال ایسے فنی مقام ہر چونچ کئے تھے جہاں نتکار اور اس کے مذاہین کے درمیان ذہنی یکالتگت ہیدا ہو جاتی ہے اور ہر دو کے جذباتی قرب کا باعث ہوتی ہے۔ خود اقبال کو بھی اس بات کا احساس ہے۔ وہ بال جبریل کی ایک غزل میں کہتے ہیں:

کئی دن کہ تنہا تھا میں انہیں میں

یہاں اب مرے رازدان اور بھی بیں

کے لحاظ سے کسی نہ کسی بہت میں ڈھلتے چلے جاتے ہیں ۔ مشا غزل ہی کی مثال برخور کیجیے ۔ جب اقبال مثنوی اسرار و رموز ، بہام مشرق اور بالنگ درا کی منظومات میں انہی للفظ و نکر کو بالوفاحت بیان کر چکے تو امن سے متعلق مفرد خیالات جب تخلیقِ جذبہ بن کر ابھرنے تو ان کے اظہار کے لیے موزوں ترین ویٹ کی دو صورتیں یعنی غزل یا قطعہ موجود تھیں ۔ ایسے مفرد اور منتشر خواہ ہارے ضرورتِ اظہار کے مطابق قطعہ ، غزل یا غزل سلسل میں ڈھل جاتے ۔ ویوق سے نہیں کہا جا سکتا کہ اگر یہی مفہایں اقبال غزل کے پرانے علام و رموز کے حوالے سے بیان کرتے تو وہ اس کے اظہار و ابلاغ میں کامیاب ہوتے ہا ابہام کا شکار ہوتے ۔ کیونکہ غزل کے لیے علام و رموز کا ایک معروف ذخیرہ بنا دی تھا ہے ۔ اقبال کی غزل کے باب میں یہ تقاضا ان کی مثنویوں ، طوبیل نظموں اور دوسری منظومات نے پورا کیا اور اقبال کی غزل کے لیے وہ فضا تیار ہوئی جس میں اجنبیت اور غربات موجود نہ تھی ۔ جہاں تک بال جبریل کی غزلیات کا تعلق ہے پیام مشرق اور زبور عجم کے مقابلے میں ان کا رنگ و آہنگ امتیازی شان رکھتا ہے ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ زبور عجم کی اشاعت (۱۹۲۴ء) سے لے کر بال جبریل کی اشاعت (۱۹۲۵ء) تک کے آئے سالہ و قریب میں خطبیات کی تصنیف اور جاوید نامہ کی تخلیق سے اقبال کے تصورات میں اور زیادہ جامیعت آ گئی ۔ جامیعت ، اجال اور اختصار غزل کی ایک اہم خصوصیت ہے ۔ اس مرحلہ پر بال جبریل کی غزلیات کا ظہور اقبال کے وجود ای اظہار کا نقطہ عروج بن جاتا ہے ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اقبال سے پہلے سوانح خواجہ حافظ کے غزل کے امکالات کا ایسا رمز آشنا اور مزاج شناس شاید ہی کوئی ہوا ہوگا ۔ شبیل نعمانی خواجہ حافظ کے باب میں لکھتے ہیں :

”..... امن وقت تک غزل میں عشق و محبت اور محبوب کے حسن و جمال کی تعریف کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا تھا ، خواجہ حافظ نے اس دائرہ کو وسیع کر دیا ، ہر قسم کے رندائد ، صوفیانہ ، فلسفیانہ ، اخلاقی خیالات غزل میں ادا کریے اور چونکہ زبان پر بے الہما قدرت تھی ۔ اس لیے کسی قسم کے خیال ادا کرنے میں زبان کی لطافت اور رتکنی میں فرق نہ آیا ، یہ غزل گوئی کی معراج تھی ، جس کے بعد غزل گو یہ مرتبہ کبھی نہ حاصل ہوگا ۔ اور نہ ہو سکتا تھا“ ۳۲

ذکر ہوا، کئی لفاظ مکمل طور پر غزل کی صفت تسلیم نہیں کرتے کیونکہ ان کے نزدیک حسن و عشق غزل کا بہبادی موضوع ہے اور بال جبریل کی زیر لفظ غزلیات میں حسن محبوب کی کیفیتوں اور عاشق مہجور کی وارداتوں کا بیان موجود نہیں ہے۔

اقبال نے غزل کے دوسرے مظاہر مضمایں مثلاً حسن و عشق کے ناز و نیاز، معاملہ بندی کی کیفیات، دلیا کی لمبائی، یاس و نا امیدی، تقدیر کی ستم ظریفی، زبانے اور ملک کی ستم شعراً، ولدی و میخواری، تصوف کے معارف، توکل و قناعت، پند و موعلت اور اخلاق کو موضوع نہیں بنایا۔ اور نہ ہی معنی آفرینی، خیال بندی، روزمرہ، عام بول چال اور صنائع و بدائع کے استعمال اور تشبیہ و استعارہ میں جدت طرازی کی روایت سے وابستہ ہوئے۔ پانگ درا کی دو ایک غزلوں کے موا اقبال کی غزل میں تقلیدی رلگ مفقود ہے اور وہ اجتہادی انداز کی حامل ہیں۔ اس لیے اقبال مروج اصطلاحی معنوں میں غزل گو شاعر نہ تھے۔ حالی نے قدیم غزل کے سلسے میں چند اصلاحی مشورے دیتے ہوئے جدید غزل کا ۱۸۹۳ء میں مقدمہ شعر و شاعری میں تصور پیش کیا اور اس تصور کے مطابق جدید غزل کے ابتدائی عملی نمونے پیش کیے۔ اگرچہ انیسویں صدی کے آخر اور بیسویں صدی کے آغاز میں لٹئے سیاسی اور سماجی حالات کے محض خاص طور پر حالی اور اکبر نے قومی، معاشرتی اور تمدنی مسائل کو غزل کے مضایں قرار دے کر اجتہادی کارنامہ ضرور سر انجام دیا تھا۔ مگر قدیم طرز کی غزل گوئی کو غیر معتبر خیال نہ کیا تھا۔ اقبال نے ۱۹۱۵ء میں قدیم غزل کو بلحاظ مضمایں پیکسر مسترد کر دیا۔ اسرار خودی میں ”حافظ صہبہ گسار“ پر تنقید تصوف کے محض سلیمانی پہلو کو پدف بنانے تک محدود نہیں ہے۔ اگر بنظر تعمق دیکھوں تو یہ تنقید قدیم غزل کے موضوعاتی نظام پر تنقید و تعریض کے مترادف ہے۔

بال جبریل سے پہلی ہیام مشرق اور زبور هجوم کی فارسی غزلیات سے الداڑہ ہوتا ہے کہ اقبال نے غزل کو مخصوص اور محدود مضایں کے حصار سے آزاد کرایا۔ اور انہی غزلیات میں نظام خودی کے مختلف اور مفرد عناصر کو پیش کیا۔ اقبال کا پہنچان ایک تخلیقی جوش کی صورت میں نہودار ہوتا تھا۔ اقبال انہی خیالات کے اظہار کے لیے کسی ہشت کو فوقیت نہیں دیتے بلکہ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ فکری زاویے انہی مناسبت

بادہ گردانِ عجم وہ عربی میری شراب
مرے ساغر سے جھوپھکتے ہیں میں آشام ابھی

بودہ چہرے سے الہا ، الجمن آرائی کر
چشم سہرو مہ و الخیم کو تماشائی کر
لغز کرم کی تاثیر ہے اعجازِ حیات
تیرے مینے میں اگر ہے تو مسیحانی کر
کب قلک طور پہ دریوزہ گری مثلِ کامیں !
اونی پستی سے عیان شعلہ مینائی کر

اسے رہو فرزالہ ا دستے میں اگر تیرے
کلشن ہے تو شبم ہو ، صحراء ہے تو طوفان ہو

ہالگ درا کے تینوں ادوار کی غزلیات کے سرسرا جائزہ ہے یہ بات واضح
ہو جاتی ہے کہ جیسے عہد یہ عہد نظموں میں ابال کے خیالات کا ارتقاء
ہوتا رہا - ان کی غزلوں کے مضامین اور اسلوب میں یہی اسی طرح
تبديلیاں واقع ہوئیں ۔

زیر نظر مقالہ کے ابتدائی صفحات میں یہ امر طی کر دیا گیا ہے کہ
بال جبریل کی منظومات ص ۵ تا ص ۱۱۳، ٹکنیک، بہیت اور اسلوب
کے اعتبار سے صنفِ غزل کی ذیل میں آقی ہیں - البتہ ص ۱۲ پر غزل
نمبر ۵ جس کا مطلع ہے :

کیا عشق ایک زندگی مستعار کا
کیا عشق پائدار سے ناپائدار کا

اور اس کا آخری شعر ہے :

سکائتا وہ دیسے کہ جس کی کھٹک لازوال ہو
با رب وہ درد جس کی کسک لازوال ہو

غزل کی ٹکنیک سے انحراف کی مثال ہے ۔ ان اشعار کو غزل کے ذمہ سے
میں رکھنا مشکل ہے ۔ بال جبریل کی غزلیات کو جیسا کہ ابتداء میں

والدہ مرحومہ کی باد میں (۱۹۱۵ء) خضر راہ (اپریل ۱۹۲۲ء)۔ طلوع اسلام (اپریل ۱۹۲۳ء)۔ اقبال کے تینوں ادوار کی اردو منظومات اور غزلیات مع ظریفانہ ستمبر (۱۹۲۳ء میں جمیعہ کی شکل میں منظر عام پر آئیں۔ لیکن یہاں یہ بات فراموش نہ کرف چاہئی۔ کہ اقبال کی فارسی میں دو مشتویاں اسرار خودی اور رموز بیخودی بالترتیب ۱۹۱۵ء اور ۱۹۱۸ء میں شائع ہو چکی تھیں اور فارسی میں تیسرا کتاب ہیامِ مشرق کے نام سے ۱۹۲۷ء میں پہلی بار شائع ہوئی۔ اس کتاب کا ایک حصہ میں باقی کے عنوان سے فارسی غزلیات پڑھنے ستمبل ہے گویا بالک درا کی اشاعت (۱۹۲۳ء) تک اقبال کی شاعری کا صرف مقصد اور موضوع ہی متعین نہیں ہوتا بلکہ ان کے فلسفہ، حیات کے بنیادی تصورات اپنی پیشتر جزئیات سمیت فنی اظہار کے مراحل طی کر لیتے ہیں۔ بالک درا حصہ سوم (۱۹۰۸ء تا ۱۹۲۳ء) کی غزلیات کی تعداد صرف آٹھ ہے۔ تاہم امن دور کی غزلیات اقبال کی غزل کے ارتقائی سلسلہ کی ایک اہم کڑی ہیں۔ حصہ دوم کی آخری غزل مزاج اور اسلوب کے اعتبار سے حصہ سوم کی غزلیات سے مربوط دکھائی دیتی ہے۔ اور تیسرا میں دوسرے غزلیات سے ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال نے صنفِ غزل کے وسیع ترقی امکانات کو جانہنے کے لیے جو بخش رفت کی تھی وہ اطمینان بخش ثابت ہوئی۔ تیجہ اقبال اپنے انکار اور خیالات کو غزل کی پیشہ میں بڑی کامیابی سے ادا کر گئے ہیں۔

ان غزلیات کے مختلف اشعار میں اقبال کے بعض بنیادی تصورات یا ان ہوئے ہیں مثلاً خودی، عقل، عشق، تنقید مغرب اور جذبہ، ایمان وغیرہ کے سلسلہ میں مندرجہ ذیل اشعار ملاحظہ کیجئے۔

تیر سے بھاؤں کا ہے یہ اے مئے مغرب اثر
ختنه زن ساق ہے، ساری انبعن بیہوش ہے
بے خطر کوڈ ہڑا آتش نمروڈ میں عشق
عقل ہے محو تمامائے لمبِ ہام ابھی
عشق فرمودہ قاصد سے مبک گامِ عمل
عقل سمجھی ہی نہیں معنی بیگام ابھی
شیوه عشق ہے آزادی و دھر آشوبی
تو ہے زلاری بہ خالہ ایام ابھی

..... یہ غزل درحقیقت اقبال کی شاعری میں ایک موز کی حیثیت رکھتی ہے اور ان کی مبنائے سخن میں صہبائے ملت کی ولگینیوں کی پہلی جھلک پیش کر رہے اقبال کی غزلیہ شاعری کے ارتقاء میں امن غزل کی کیفیت ایک تاریخی حقیقت کی حامل ہے ۔ یہاں سے ان کی غزل کا وہ دور شروع ہوتا ہے جو امن کا سب سے بلند اور سب سے تابناک دور ہے ۔ ۳۰۰

یہ غزل اپنے موضوع ، اسلوب اور پیرایہ یا ان کے لحاظ سے ہمی غزل گوف کے ایک نئے انداز کی بشارت تھی ۔

اقبال اپنے قیام یورپ کے زمانہ میں ایک بڑی کشکش سے گزرے تھے ۔ وہ اپنی شاعری کی افادت کے بارے میں شک کا شکار ہو گئے ۔ اور آخر سر عبدالقدور کے مطابق آرلنڈ کے کہنے پر شاعری ترک کرنے کا ارادہ پدل دیا اور آرلنڈ کی امن رائے سے منتفق ہو گئے کہ ان کی شاعری ان کے ملک و قوم کے لیے ہمی مفید ہے ۔ ۱۹۰۸ء کے بعد کی منظومات سے ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال نے ملی اور قومی خدمات کا جو عزم کیا تھا وہ اب ان کا مقصد حیات بن گیا ہے ۔ ۱۹۰۸ء کے بعد کے چار پانچ سال میں اقبال نے جو نظمیں کہیں ۔ ان سے ان کے درد ، تڑپ اور سوز کا بہہ چلتا ہے جو ملت اسلامیہ کی درماندگی کے احسان اور خیال کا تیغہ تھا ۔ اس دور کی ابتدائی نظموں میں ”ترانہ ملی“ اور ”وطیت“ جیسی نظمیں ہیں جن میں اقبال نے برملا طور پر نیشنلزم کے تصور سے رجوع کر کر ہے اور ملت اسلامیہ میں ملی جذبہ پیدا کرنے کے لیے اپنی شاعری کو پیغام کا ذریعہ بنایا ہے ۔ تیسرے دور کی منظومات پر ایک سوسی نظر ڈالنے ہی سے اقبال کے ملی احسان اور اسلامی جذبہ کی کیفیت کا الدار ہو جاتا ہے ۔ اس دور کی چند نمائندہ نظموں کے لام تاریخی ترتیب سے مندرجہ ذیل ہیں ۔

(۱) مسلم (جون ۱۹۱۲ء) شکوه (اپریل ۱۹۱۱ء) فاطمہ بنت عبداللہ (۱۹۱۲ء) شمع و شاعر (۱۹۱۲ء) حضور رسالت ماتب میں (۱۹۱۳ء) جواب شکوه (۱۹۱۱ء) خطاب ہم جوانان اسلام (۱۹۱۳ء)

ظاہر کی آنکھ سے نہ تماشا کوئے کوئی
ہو دیکھنا تو دیدہ دل واکرے کوئی
تمیز لامہ و کل سے ہے نالہ بیبل
جهان میں والہ کوئی چشمِ امتیاز کرے

بانگ درا کا حصہ دوم ۱۹۰۵ء کے حصہ میں لکھی جانے
والی منظومات پر مشتمل ہے ان میں غزلیں تعداد میں صرف سات بیس۔
نظمون کی تعداد بھی زیادہ نہیں ہے قول شیخ عبدالقدار:
”یورپ میں انہیں شاعری کے لیے لمحتاً کم وقت ملا۔“

بہرحال یورپ میں قیام، اقبال کے فکر و فن، فقط لفڑ اور
محمد حیات میں بڑی اہم اور دور رسم تبدیلی کا باعث ہنا۔ قیام یورپ سے
قبل اقبال کو وطن کے سیاسی مصائب اور مسائل کا علاج نیشنلزم کے
نظریے میں لظر آتا تھا۔ مگر یورپ میں انہوں نے نیشنلزم کو روپ عمل
دیکھا اور اس کے منفی نتائج اور ضرر و ساد اثرات کا مشاہدہ کیا تو وہ
اسنے نتیجہ ہو پہنچی کہ نیشنلزم کا تصور بھی نوع انسان کے لیے خطرات
کے پہلو رکھتا ہے۔ اس سے اقوام عالم میں باہمی نفاق اور لفتر کو
غروغ ملتا ہے۔ علاوہ ازین اقبال نے مغرب کی تہذیب اور مدن کی مادی
اسامن اور غیر روحانی و غیر اخلاقی قدرؤں کا اندازہ کرتے ہوئے
انہیں بدف تنقید بنایا۔ اور اپنے لیے قوسی خدمت کا ایک نصب العین
قائم کیا۔ ان خیالات کا اظہار اس دور کی غزلوں کے بعض شعروں میں
بھی ہوا ہے:

نرالا سارے جہاں سے اس کو عرب کے معمار نے بنایا
بننا ہمارے حصار ملت کی اعتماد وطن نہیں ہے
میں ظلمت شب میں لیکر تکونٹا اپنے درماندہ کاروان کو
شرر نشان ہوگی آہ میوی نفس میں احتملہ بار ہو گا

مندرجہ بالا آخری شعر اسی غزل سے لیا گیا ہے جو مارچ ۱۹۰۷ء کی
تصنیف ہے اور حصہ دوم کی آخری غزل ہے، قول مولانا حبلاح الدین احمد:

ہال جبریل کی غزلیں

۷۹

کہوں کیا آرزوئے یدلی مجھے کھو کیہاں تک ہے
سرے بازار کی رونق ہی سودائے زیان تک ہے
وہ میکش ہوں فروغ سے سے خود گلزار بن جاؤں
ہوائے گل فراق ساقی لا مہربان تک ہے
وہ مشت خاک ہوں ، فیض بریشان سے صمرا ہوں
لہ پوچھو میری وسعت کی ، زمین سے آسان تک ہے
سکون دل سے سامان کشود کار پیدا کر
کہ عقدہ خاطر گرداب کا آب روان تک ہے

بانگ درا حصہ اول کی نظریں شاعر کے ابتدائی ذہنی رجحانات کی آئینہ دار ہیں - ان میں نہایاں ترین میلان تبعسیں اور تلاش و جستجو کا ذوق ہے - شاعر حیات و کائنات کی حقیقت کی تفہیم کا آرزو مند ہے - خصوصاً کائنات کے اسرار نہ ان کو بے لatab دیکھنے کے لیے وہ بے قرار اور بے چین نظر آتا ہے - اس دور کی غزلوں میں یہی ایسے اشعار متین ہیں - جن سے اقبال کے ذوق استھام کا پتہ چلتا ہے - مثلاً :

کوفق اب تک نہ یہ سمجھا کہ انسان
کیہاں جاتا ہے ؟ آتا ہے کیہاں سے ؟
ڈھولڈتا پھرتا ہوں اے اقبال اپنے آپ کو
آپ ہی گویا مسائل آپ ہی منزل ہوں میں

بانگ درا کے حصہ اول میں اقبال کی نظموں کے حوالے سے اس دور کی غزلوں کا مطالعہ کرنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ غزلوں میں بھی زندگی کی ناہائیداری ، بے ثبات اور وحدت الوجود کے صوفیانہ نظریے کا اظہار ہوا ہے :

آیا ہے تو جہاں میں مثال شرار دیکھو
دم دے نہ جائے بستی ناہائیدار دیکھو
کھولی ہیں ذوق دید نے آنکھیں تری اکر
ہر رویگذر میں نقش کفت ہائے یار دیکھو
نہیں بیکانگ اچھی رفق راہ منزل سے
ٹھہر جا اسے شروع ہی تو آخر مثنتے والے ہیں

نئے افق کی حنیت و کھٹی ہیں۔ اس لحاظ سے اقبال کی حصہ اول کی غزلیں اس مذکورہ نئے افق کا ایک زاویہ قرار ہاتی ہیں۔

اقبال کے دور اول کا کلام لفظ و معنی کے اعتبار سے بڑا دلکش اور بروائیں ہے۔ اس دلکشی اور تاثیر میں نئے خیالات اور مضامین کے علاوہ فارسی بندشوں اور اسلوب زبان و بیان کا بڑا بال تھے۔ اقبال کا یہ اسلوب اور طرز کلام غالب کے انداز بیان سے بڑی تربیتی مثالیت و کھتنا ہے۔ اقبال اور غالب کے شاعرالہ مزاج میں کاف ہم آہنگی تھی۔ اقبال ابتدا ہی سے غالب کی روش کو عزیز جانتے تھے۔^{۲۸}

اقبال غالب سے شدید طور پر متاثر تھے اس کا ثبوت وہ نظم ہے جو الہو نے سرزا غالب بر لکھی ہے اور بالکل درا کے حصہ اول میں شامل ہے۔ بہرحال اس طولانی تمہید کا مقصد یہ واضح کرتا تھا کہ اقبال نے غزل گوفن کے ابتدائی سالوں میں داغ کے رنگ کی غزلوں میں شوخ اور بلکہ پہلکے عاشقانہ مضامین مادہ اسلوب میں بیان ضرور کیجیے مگر چونکہ غالب سے ان کو طبعی مناسبت تھی۔ اس لیے اقبال کے دور اول کی غزلیات غالب سے ذہنی بکالگت اور مطابقت کی مظہر ہیں۔ غالب کی طرح اقبال کو بھی نکر آفرینی اور خیال افروزی سے فطری رغبت ہے۔ زبان و بیان کے انداز اور خصوصاً تراکیب سازی سے پہنچتا ہے کہ اقبال کی ان غزلوں کا اسلوب غالب کے اسلوب سے مثالی ہے مثلاً:

ہے طلب بے مدعای ہونے کی بھی اک مدعا
مرغ دل دامِ ہمنا سے رہا گیوں لکر ہوا
تو نے دیکھا ہے کبھی اے دیدہ عبرت کہہ کل
ہو کے پیدا خاک سے رنگین قبا گیوں لکر ہوا
عذر آفرین جرم محبت ہے حسن دوست
محشر میں عذر تازہ نہ پیدا کرے کوئی
اڑ بیٹھے کیا سمجھو کے بہلا طور ہو کلیم
طاقت ہو دید کی تو تقاضا کرے کوئی

-۲۸- دیکھئیں: مطالعہ اقبال ص، ۲۳، ۲۴، الوار اقبال ص، ۷۸

اور شعرات اقبال ص، ۱۰۲، ۱۰۵

بال جبریل کی نعلیں

تامل تو تھا ان کو آئنے میں قائد
ترے عشق کی التھا چاہتا ہوں
مری سادگی دیکھ کیا چاہتا
ہھری بزم میں راز کی ہات کہہ دی
بڑا ہے ادب ہوں، سزا چاہتا
عام طور پر دیکھا گیا ہے کہ ایک مقبول رنگ سخن میں کا
حاصل گرنے کے بعد امن کو جلد ترک کر دہنا، آسان نہیں ہوتا۔
اقبال کے لیے داعی کی تقلید چھوڑنے کے بعد نیا الداڑ سخن اختیار کرنا
امن میں بھی کامیاب رہنا، کیونکہ ممکن ہوا۔ اس کے کئی اسباب نظر
ہیں۔ مثلاً (۱) بیوں میں مولانا میر حسن سے عربی و فارسی کی جو کہ
لڑھیں وہ علم و اخلاق سکھلانے کے علاوہ ذوق شعری کی تربیت
لڑی مفید ثابت ہوئی رہی ہے۔ (ب) اقبال ۱۸۹۹ء میں ایم۔ اے کی
تک فلسفہ کی تعلیم حاصل گرنے کے بعد مزید مطالعہ میں مشغول ہی
لہذا عشق و عاشقی اور بھروسہ و صاحب کے معاملات کی جگہ ما بعد الطبیبیہ
اور حیات و کائنات کے مسائل کی طرف ان کی توجہ منعطف ہو گئی تھی
(ج) الگریزی ادب کا مطالعہ اور امن کے اثرات۔ (د) انہیں حاصل اے
سے واستگ اور مسلمانوں کی تعلیمی و معاشری ترقی سے دلچسپی۔ (ط) ا
 مجلس کے مقامیں سے ہم آہنگی۔ (ی) میرزا غالب سے ذہنی رابطہ۔
سرسید تحریک کے اثرات خصوصاً شیلی و حالی کے ادبی نصب العین
اتفاق۔ (ع) ملک کی سیاسی صورت حال اور روز افزوں عام پیداری
و سمعت علمی و ذہنی وغیرہ۔ جیسے واضح اور چند دوسرے غیر و
امہاب تھے جو اقبال کی تخلیقی شخصیت کی تعمیر و تشکیل اور لش و
میں موثر کردار ادا کر رہے تھے۔ ایک تو انہا اور صحت مند شخصیت
کے بغیر بالک درا حصہ اول میں شامل نظمنی وجود میں
آ سکتیں تھیں۔ یہ نظمنی اواں بیسوں صدی کی اردو شاعری میں اے

- ۲۶۔ **دیکھوئی مضمون** (لیاز فتح پوری) رسالہ نگار اقبال نمبر جنو
۱۹۶۰ - ص ۴۲، اور شعر اقبال عابد علی عابد - ص ۶۵ -
۲۷۔ شیخ عبدالقدوس نے رسالہ خدیگ نظر لکھنٹو میں ۱۹۰۲ء کے
میں اقبال پر سوانحی مضمون لکھا۔ اس میں لکھتے ہیں۔ "اقبال -
دیوان خالب سہتاً ان (سید میر حسن) سے بڑھا" جادو۔ گرہندی نواز
ص ۱۳۰ -

کو شعوری یا غیر شعوری طور پر اپنا دستور العمل قوار دھا۔ اور یوں اقبال نے غزل کے فرسودہ مضمین اور غزل کے سروجہ اسالیب زبان و اہان کا سہارا لئنے کی بجائے اپنے خیال، فکر اور جذبہ کو شعر کے سامنے میں ڈھالا۔ اور اس کے لیے نیا پڑایہ بیان اختیار کیا۔ انہوں نے زبان کو جس طرز اور الداڑ سے استعمال کیا۔ اس سے بڑی تازگی کا احسان ہوتا ہے۔ اس ساری گفتگو کا ماحصل یہ ہے کہ اگرچہ اقبال نے ایک غزل گوئی حیثیت سے اپنی شاعرالہ زلدگ کا آغاز کیا۔ اور غزل کہنے کی تربیت حاصل کی۔ ہر یہ بھی کہ غزل بر زمانے کی طرح اس زمانے کی ہی مقبول خاص و عام صنف سخن تھی۔ مگر اقبال نے بعض غزل گو رہ جانے پر اکتفا نہ کیا۔ ہر حال بال جبریل کی غزلیات کے مطالعہ کے لیے یہ ضروری ہے کہ بال جبریل سے پہلے اقبال کی غزل کا مطالعہ کیا جائے تاکہ بال جبریل کی غزل کا تناظر قائم ہو سکے۔

جیسا کہ معلوم ہے بالگ درا پہلی بار ۱۹۲۳ء میں شائع ہوئی اور اس کے ثانیلہ بر جب سے یہ وضاحتی الفاظ (مجموعہ کلام اردو مرتبہ مصطف) اب تک چھپ رہے ہیں۔ اقبال نے ”بانگ دوا“ کو تین حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ اور ہر حصہ میں لظموں کے بعد میں غزلیات درج ہوئی ہیں۔ اقبال نے کسی بھی نظم یا غزل کی تاریخ تخلیق یا تاریخ اشاعت نہیں دی البتہ ہر حصہ کا زمانہ سنتن سے ظاہر کیا ہے۔ اقبال کی اس زمانی تقسیم کو عموماً ان کی شاعری کے ادوار قرار دیا جاتا ہے۔

بانگ درا کا پہلا حصہ ۱۹۰۵ء تک کی منظومات پر مشتمل ہے۔ اس میں چھوٹی بڑی ۳۹ نظمیں اور ۱۰ غزلیں شامل ہیں۔ ان میں وہ غزلیں شامل نہیں ہیں جو اقبال نے زمانہ طالب علمی میں کہیں یا انجنیون مشاعرہ وغیرہ کے طرحی دشاعرون میں بڑھیں اور داغ کے رنگ کی غازی کرتی تھیں۔ یا جن کا اسلوب اور لب و لهجه روایتی غزل سے مغایل رکھتا ہے۔ تاہم بانگ درا کے حصہ اول میں بھی صرف دو تین غزلیں ایسی ملتی ہیں جن میں داغ کے رنگ سخن اور طرز کلام کا عکس صاف طور پر جھلکتا ہے۔

مگر وعدہ کرنے ہوئے ہاو کیا تھی
خطا امن میں بندے کی سر کار کیا تھی
تری آنکھ سستی میں پشاور کیا تھی
لہ آتے ہمیں امن میں تکرار کیا تھی
نہمارے بھاسی نے سب راز کھولا
اہری لزم میں اپنے عاشقی کو تازا

لئے اذہان کے لیے زیادہ قابل قبول رہے ہوں گے ۔ اس سلسلے میں تحقیق و جستجو کے بعد حقائق اور کوائف اکٹھے کریے جا سکتے ہیں ۔ البته عالمہ اقبال کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ ان کا ادب نصب العین ان پر واضح ہو چکا تھا ۔ الہوں نے داع و امیر کی شہرت اور ان سے دلچسپی کے باوجود غزل گوئی کو اپنا مطلع نظر نہ بنایا ۔ بلکہ ایک شعر سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے پاقاعدہ غزل گوئی ترک کر دی تھی ۔ بالک درا کی درج ذیل مطلع کی حامل غزل مخزن نومبر ۱۹۰۱ء میں شائع ہوئی تھی ۔

لاؤ وہ ننکے کہیں سے آشیانے کے لیے
بیلیاں بتاب ہوں جن کو جلانے کے لیے
(بالک درا ص ۱۰۲)

بالک درا میں انشاعت کے وقت اس غزل کے چھ اشعار مع درج ذیل مقطع
خارج کر دئے گئے تھے :

ترک کر دی تھی غزل خوانی مگر اقبال نے ۲۳

یہ غزل لکھی ہایوں ۲۵ کو ساختے کے لیے

ترک غزل گوئی کے ثبوت میں یہ مقطع امن لیے ہیش گیا جا رہا ہے
کہ اس میں محض براۓ شعر گفت، مضمون نہیں پاندھا گیا ۔ اس خیال کی
ہمایت میں شاہد اور شواہد بھی دستیاب ہو جائیں ۔ مگر اس کا ثبوت خود
بالک درا ہی کیا مجموعی طور پر اقبال کی غزلوں اور لفظوں کی مقدار
کا میزان کرنے سے سامنے آ جاتا ہے اور بڑی آسانی سے یہ دعویٰ کیا
جا سکتا ہے کہ اقبال نے یوسوین صدی کے بالکل آغاز میں یہ فیصلہ کرو
لیا ہو گا کہ وہ غزل براۓ غزل نہیں کہیں گے ۔ کویا الہوں نے سکھ بند
اور روائی غزل کو خیر باد کیہے دیا اور جب کبھی انتظامی طبیعت
کے تحت غزل کہنے کی نوبت آئی تو انہوں نے اپنی غزل کا حالی کی جدید
غزل سے روشن جوڑا ۔ اور سولانا حالی کی صنف غزل میں بموزہ اصلاحوں

- ۲۲۔ ہاتیات اقبال بار سوم - ۱۹۶۸ - ص ۳۹۲ ۔

۲۳۔ میاں ہد شاہ دین ہایوں پرسٹرائیٹ لاہ (ہاتیات اقبال ،

ص ۳۹۲) ۔

”لطم کے ایک ایک شعر ہر تحسین کے نعرے بلند ہوتے۔ روپوں کا ہن برسنے لگا۔ آسوند کے دریا بہہ گئے اور ان لطم کی ایک ایک کلپ (مطبوعہ) چار رومے میں ہک“ ۲۱

اجمن حایتِ اسلام کے علاوہ اس زمانے میں ایک اور ادبی الجمن قائم ہوئی۔ جس کی مجالس میں اقبال شریک ہوتے۔ الجمن حایتِ اسلام اور متذکرہ ادبی الجمن میں اقبال کا حصہ لینا اقبال کی تخلیق زندگی کا بڑا اہم واقعہ ہے ان کی ہدایات اقبال نہ صرف روایتی غزل گوئی سے گریزان ہوتے بلکہ مخفی غزل سے آگے بڑھ کر لظم ان کے بہرہور تخلیقی اظہار کا وسیلہ اور ذریعہ ہنی۔ مولانا عبدالجید مالک ذکر اقبال میں خان احمد حسین خان کے حوالی سے اس ادبی مجلس کے ضمن میں لکھتے ہیں۔ ”علامہ اقبال نے اپنی لظم ہالہ اسی الجمن کے ایک اجلس میں بڑھ کر منائی تھی۔ ان مجالس کا مدعایہ تھا کہ غزل کے علاوہ لظم کو بھی رواج دیا جائے۔ چنانچہ میان شاہ دین کی تجویز ہر سب سے پہلے مناظر فطرت پر لظیں لکھنے کا فیصلہ ہوا۔ پہلا عنوان ہالہ تجویز کیا گیا۔ جس ہر اقبال، احمد حسین خان اور بعض دوسرے صاحبوں نے نظمیں لکھیں“ ۲۲

ان مجالس میں اس زمانے کے نامور لوگوں کے علاوہ جو شرکاء ہوا کرتے تھے ان میں جو اقبال کے تربیاً ہم عمر تھے ان میں مولوی احمد دین، قوق، غلام بھیک نیرنگ، چوبیدری شہاب الدین، شیخ عبدالقدیر، میان فضل حسین اور میان شاہ دین ہائیوں خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ان اسماہ سے الدازہ ہوتا ہے کہ یہ سب حضرات اس زمانے میں مشرق و مغربی شعر و ادب سے اچھی طرح بہرہ ور نوجوان تھے۔ ان کے عزائم کم قدر بلند اور مقاصد کتنے جوان تھے۔ اس کا الدازہ ان حضرات کی آئندہ زندگی اور کارناموں سے ہوتا ہے۔ یہ نوجوان شعر و ادب کا بہت عمدہ ذوق رکھتے تھے۔ ادب و فن کے باب میں یقینتاً ان نوجوانوں میں دلچسپ اور نتیجہ خیز گفتگو روئی ہوگی۔ حالی کے مقدمہ شعر و شاعری کا سال اشاعت ۱۸۹۳ء ہے۔ اس کتاب کے مندرجات لئی تعلیم ہے بہرہ ور

- ۱۔ اقبال از مولوی احمد دین مرتبہ مشق خواجه۔ ص ۱۱۳۔

- ۲۔ ذکر اقبال۔ ص ۲۷۔

- ۳۔ مقدمہ شعر و شاعری مرتبہ ڈاکٹر وحید قریشی۔ ص ۱۲۴۔

اُن "سخنور ہی سہی" کی بے ساختگی اور بڑھنے کے بے ساختہ الداز سے
معن نہم سمجھو گئے کہ اردو شاعری کے افق پر ایک لہا ستارہ نمودار
ہوا ہے ۔ اس غزل میں ایک شعر اور تھا جس کی سامعین نے بہت داد دی
اور تقاضا کیا کہ اقبال صاحب اکلی مشاعرے میں بھی ضرور شامل ہوں ۔
وہ شعر یہ تھا :

خوب سوجھی ہے ، تھا دام بھڑک جاؤں کا
میں چمن میں نہ رہوں گا تو میرے لہری سہی
جب اقبال صاحب دوسرے مشاعرے میں آئے تو الہوں نے ایک
اور غزل بڑھی جس کا یہ شعر بہت پسند کیا گیا :

سوئی سمجھو کے شان گریمی نے چن لئے
قطرے جو تمہے مرے عرق الفعال کے ۲۰

اسی غزل کے مقطع میں کہتے ہیں :

اقبال لکھتو سے نہ دلی سے ہے غرض
وہ تو اسیر ہیں خم زلف کمال کے

اُن مقطع سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال روایتی الداز کی غزل سے
مطہن نہ تھے ۔ اور یہی وجہ ہے کہ الہوں نے داغ کے طرز اور اسلوب
کو خیں باد کھہ دیا ۔ علاوہ ازبین چونکہ وہ انگریزی ادب اور فلسفہ کے
طالب علم تھے ۔ اور طبعاً فکر اور سوچ کا مادہ رکھتے تھے ۔ ملک کے
سیاسی اور سماجی حالات سے باخبر تھے ۔ مسلمانوں کی پرسالدہ اور زیوں
حالت کا دردمندالہ احساس رکھتے تھے ۔ حالی اور شبی کی قومی نظموں
کا چرچا عام تھا ۔ "انغیمن مشاعرہ" کی ان جگالس کے شرکا میں سے یشتر کا
تعلق انجمن حیات اسلام سے تھا ۔ اقبال بھی انجمن کے مقاصد سے متأثر
ہوئے اور انجمن حیات اسلام کے سالانہ جلسہ منعقدہ ۱۸۹۹ء میں ایک
نظم "اللّٰہ یتیم" کے عنوان سے بڑھی ۔ جس نے بزاروں کے مجمع کو
ٹڑھا دیا ۔ مولوی احمد دین کے مطابق :

۲۰۔ نذر اقبال مرتبہ ہدھ حنفیہ مہاہد ، مطبوعہ بزم اقبال لاہور ،

اس مجلس مشاعرہ میں لیے گئے ۱۶ - جہاں البال نے بھی مشاعرے میں غزل
بھی کت - "اہر مشاعرہ میں ارشد گورکافی بھی موجود تھے - انہوں نے
اس کے ساتوں شعر ہر بے حد داد دی تھی" ۱۷ - شعر یہ تھا

سوی صجوہ کے شان گرمی نے چن لیے
قطرے جو تھے مرے عرق افعال کے

یہ غزل الجمن مشاعرہ کے رسالے شور محشر دسمبر ۱۸۹۶ء میں شائع ہوئی ۱۸ -
مگر شیخ عبدالقدار ایک دوسری غزل کو اس الجمن مشاعرہ کی پہلی
غزل بنا تھی - ان کے مندرجہ ذیل دو بیانات گو سلا کو دیکھئے :

"ابتدائی مشق کے دلوں کو چھوڑ گر اقبال کا اردو کلام یوسوں
حدی کے آغاز سے کچھ پہلے شروع ہوتا ہے - ۱۹۰۱ء سے خالیاً دو تین سال
پہلے میں نے الہیں پہلی مرتبہ لاہور کے ایک مشاعرہ میں دیکھا - اس کے
بعد دو تین مرتبہ وہ اس مشاعرہ میں الہوں نے غزلیں پڑھیں اور لوگوں
کو معلوم ہوا کہ ایک ورنہ شاعر میدان میں آیا ہے" ۱۹ -

دیباچہ بالک درا کے اس اقتباس میں سر عبدالقدار نے متذکرہ غزلوں
کی نشاندہی نہیں کی - البتہ انہی ایک مضمون ۲۶ ابریل ۱۹۰۸ء کے
روزنامہ امروز لاہور میں انتری ایک مضمون میں اس اجال کی تفصیل بیان
کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

لاہور میں ایک "بزم مشاعرہ" بازار حکیمان میں حکیم ابین الدین
صاحب مرحوم کے مکان ہر ہوا گرفتی تھی - ایک شب اس بزم میں
ایک لوجوان طالب علم اپنی چند ہم عمروں کے ماتھے شریک ہوا - اس
نے ایک سادہ سی غزل پڑھی جس کا مقطع یہ تھا :

شعر کہنا نہیں اقبال کو آتا لیکن
آپ کہتے ہیں سختور تو سختور ہی سمی

۱۶ - لاہور کا چیلسی ، نقوش شاہرہ نمبر ۱۰۰، ص ۳۱، ۳۵، بحوالہ ،
زندہ روڈ ص ۲۸ ۔

۱۷ - باقیات - ص ۳۸۸ ۔

۱۸ - سروود وقتہ - ص ۱۳۶ ۔

۱۹ - دیباچہ بالک درا - ص ۶ ۔

گی عمر ستہ سال تھی - - - - ۱۱۶

یہ خزل و سالہ زبان دہلی کے شاہزادہ بابت نومبر ۱۸۹۳ء میں شائع ہوئی
تھی - اس خزل کا مطلع اور مقطع ذہل میں درج یہی :

اکیا مزا بلبل کو آیسا شیوه بیداد کا
ڈھونڈنے بھرتی ہے اڑ اڑ کر جو گھر صیاد کا
بھول جائے یہی مجھے سب بار کے جور و ستم
میں تو دیوانہ ہوں اسے اقبال تیری باد کا ۱۲

مئی - ۱۸۹۰ء میں اقبال نے میٹرک کا امتحان مکالج مشن ہائی سکول سے
پاس کیا - غالب قیام یہ ہے کہ اقبال اس سے دو تین سال قبل مشاعروں
میں شریک ہونے لگے ہوں گے اور یہی وہ زمانہ ہے جب اقبال نے داغ سے
خائیانہ تلمذ ۱۳ اختیار کیا - داغ کے ساتھ شعروں کی اصلاح کے سلسلے میں
کتب تک رابطہ رہا ۹ اس کی کوئی حصی تاریخ متوسط اقبال میں مذکور
نہیں ۱۴ -

بہر حال باقیات اقبال ، سرود رفتہ ، نوادر اقبال (مرتبہ عبدالغفار
شکیل) ، رخت سفر اور روزگار فقیر سے پتہ چلتا ہے کہ اقبال ۱۸۹۳ء سے
متصل آئندہ برسوں میں یہی خزل گونی میں مشغول رہے ۔ ۱۵
ان دلوں بازار حکیمان الدرون یہائی گیٹ لاہور میں انجمن مشاعرہ
قائم تھی - حکیم احمد شجاع کے مطابق (نومبر ۱۸۹۵ء) کی ایک شام ان
(اقبال) کے چند ہم جاعت الہیں کھینچ کر حکیم امین الدین کے مکان پر

۱۱ - نوادر اقبال ، مرتبہ عبدالغفار شکیل ، ناشر مرسید بک ڈبو ،
علی گڑھ ۱۹۶۲ء ، ص ۹ -

۱۲ - باقیات اقبال ، بار سوم ۱۹۴۸ء ، ص ۲۹ -

۱۳ - دبیاچہ بالگ درا - ص ، ز -

۱۴ - ڈاکٹر جاوید اقبال کے مطابق : داغ سے اصلاح کا زمانہ
ختصر تھا اور اس کا تعین ۱۸۹۳ء اور ۱۸۹۶ء کے درمیان عرصہ میں
کیا جا سکتا ہے " - زندہ روڈ - جلد اول - ص ، ۲۱ -

۱۵ - دیکھیے مضمون "اقبال کے بعض حالات" از غلام ہبیک نیرنگ ،
مشمولہ مطالعہ اقبال مرتبہ گوبر لوشاہی ص ۱۹ - ۲۰ -

کے مضامین اتنے ہی زیادہ وسیع اور متعدد ہیں جتنا کہ خود انسان کی
زندگی کے حالات و واردات۔“ ۱۰۷

مندرجہ بالا گفتگو کی روشنی میں ہم اس تیجہ پر پہنچتے ہیں کہ
بال جبریل کی وہ منظومات جو ص ۵ سے ص ۱۳ تک بحیط ہیں - فن ،
موضوع ، بیت اور اسلوب کے اعتبار سے غزل کی صفت سے تعلق رکھتی
ہیں - ضرب کلم کے مطالعہ سے یہ بات سامنے آئی ہے کہ اس کتاب کی
اشاعت تک علامہ اقبال اس تیجہ پر پہنچ گئے تھے کہ ”افکار پر پہشان“
کو غزل کے نام سے موسوم گھرنے میں کوئی فنی اسر مالح نہیں - ضرب کلم
میں پانچ مختلف صفحات پر پانچ مختلف غزلیں درج ہوئی ہیں - ان پانچوں
مقامات پر باقاعدہ غزل کی سرخی قائم کی گئی ہے - یہ غزلیں اسلوب ،
طرز زبان و بیان اور انداز نکر کے اعتبار سے بال جبریل کی غزلوں سے
بڑی کمیری پکانکت رکھتی ہیں - بہرحال بہت سے لفاظ اس پر مستقیم ہیں
کہ صفت غزل اور اس کے فن میں اب تک جو امکانات پوشیدہ رہ گئی تھیں -
وہ سب کے سب بال جبریل کی ان غزلیات میں ظاہر ہو گئی ہیں - اس میں پہلاً اقبال کی جینش
سلسلے میں اقبال کو جو کامیابی حاصل ہوئی - اس میں پہلاً اقبال کی جینش
(Genius) کا بڑا باتھ ہے - مگر اس مقام پر پہنچنے سے پہلے اقبال نے غزل
کوئی کے میدان میں جو مدارج طے کر گئے - ان کا ایک اجمالی سا جائزہ
ضروری ہے کیونکہ کسی منزل کا نقطہ عروج ، اپنے نقطہ آغاز اور ارتقائی
مراحل کا منطقی حاصل ہوتا ہے -

غزل اقبال کی شاعری کا سنگ بنیاد ہے کیونکہ اقبال کے جو باقیات
اور آثار دریافت ہو سکتے ہیں - ان کے شواہد سے یہ الداڑہ ہوتا ہے کہ اقبال
نے سکول کے زمانہ طالب علمی میں ہی ان مشاعروں میں شرکت شروع
کر دی تھی - جو ان دنوں سپالکوٹ میں بھی منعقد ہوا کرتے تھے -

ڈاکٹر یوسف حسین ، نوادر اقبال کے دیباچے میں لکھتے ہیں :

”... اقبال کی پہلی غزل ۱۸۹۴ء میں شائع ہوئی - جب کہ ان

تخلیقی صلاحیت کے مالک ایسے غزل کو پہدا ہوتے رہے جنہوں نے غزل کی تجدید و احیاء میں بھرپور حصہ لیا اور نتیجہ بلاعاظ موضوع اور زبان و یان غزل کا دامن وسیع پوتا چلا کیا ۔ یرویسر حمید احمد خان نے نہایت اختصار کے ساتھ غزل کی تاریخ یان کرنے ہوئے بتایا ہے کہ غزل موضوع کے لحاظ سے ایک جدت پسند صنف ہے، وہ لکھتے ہیں :

”۔۔۔ نوین صدی عیسوی میں غزل کا موضوع صرف عشق تھا۔ بعد میں جو انحراف ہوتے آن کی رفتار یہ تھی ۔ بارہویں صدی میں تمدن، سولہویں میں فلسفہ و نفسیات، بیسویں میں سیاسی و عمرانی تصورات۔

تفیر کی یہ رفتار اس قدر سست کیوں ہے؟ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ غزل نئی موضوعات سے گھبراٹی ہے لیکن دراصل اس قدمات پسندی کی تھی، میں اظہار و ابلاغ کی کچھ بینادی مشکلات پر جنہیں غزل نظر انداز نہیں چھو سکتی۔ واقعہ یوں ہے کہ غزل جدت موضوع سے بیزار نہیں ہے لیکن الداز یان کی ایک براونی رواہت سے وابستہ ضرور ہے۔ اس واسٹگ کے بغیر غزل کمال گویاں سے محروم ہو جاتی ہے۔ دو صریعوں کی حد کے اندر بہت کچھ کہہ جانا، خاص قسم کی زبان استعمال کیجیے بغیر ممکن نہیں ہے۔“^{۹۶۶}

صنف غزل کی طویل زندگی کا راز یہ ہے کہ اس میں زمان و مکان کے تغیرات اور تقاضوں کے مطابق تبدیلیاں آ جاتی ہیں۔ اگر اس میں ہر زمانے کے خیالات، جذبات اور احساسات کے اظہار و یان کی ضرورتوں کا ساتھ دینے کی طاقت اور سکت نہ ہوتی تو آج غزل بھی قصیدہ اور بعض دوسری اصناف کی طرح تاریخ کے سرد خانے میں محفوظ ہوئے اور بیشہ کی طرح آج بھی اظہار و ابلاغ کا سوترا اور مقبول ذریعہ نہ ہوئے۔

اس جائز سے سے معلوم ہوتا ہے کہ غزل ایک ایسی صنف شاعری ہے جس کے امکانات اختتام پذیر نہیں ہوتے۔ جنہوں گور کھوروی کے مطابق:

”۔۔۔ غزل کا بنیادی یا لغوی مفہوم جو بھی ہو ایک صنف شاعری کی حیثیت سے مفہامیں اور اسالیب دونوں میں اس سے زیادہ وسعت اور تنوع کا امکان کسی دوسری صنف میں نہیں۔ فارسی اور اردو غزل کے اچھے سے اچھے نمولوں کو سامنے رکھیجی تو قائل ہونا لڑے گا کہ غزل

”غزل کے لیے یہ ایک ضروری میں بات قرار ہاگئی ہے کہ اس کی
بنا عشقیہ مضامینہ برداشتی جائے۔“^۵

”اگرچہ اصل وضع کے لحاظ سے غزل کا موضوع عشق و محبت کے
موا کوئی اور چیز نہیں ہے لیکن ہمارے شعراء نے ان کو بر مضبوط کئے
لیے عام گھر دیا ہے اور اب بھی اس صنف کو حضن جمازاً غزل کہا
جاتا ہے۔“^۶

در اصل مولانا حالی یہ کہنا چاہتے ہیں کہ غزل اپنے لغوی معانی
سے بلند ہو کر ایک ایسی صنف کی حیثیت اختیار کر گئی ہے۔ جن میں
بر قسم کے مضامین بیان کیے جا سکتے ہیں۔ یعنی غزل کی ہیئت اس صنف
کی صرف پہچان ہے۔

مولانا شبیل نعیانی کے مطابق یہی ”غزل کا اصل، ماہدیہ خمیر عشق و
محبت کا اظہار ہے۔“^۷ مگر انہوں نے فارسی غزل کے مختلف ادوار کے
لذکرہ میں اس حقیقت کو تسلیم کیا ہے کہ مختلف ادوار میں نامور شعراء
نے غزل کو وسعت دینے میں اہم حصہ لیا ہے۔ مثلاً خواجہ حافظ کے
ذکر میں لکھتے ہیں :

”خواجہ حافظ کا یہ خاص اعجاز ہے کہ وہ بر قسم کے علمی،
اخلاقی، فلسفیہ مضامین ادا کرتے ہیں لیکن غزل کی لطافت میں فرق نہیں
آنے پاتا، بر قسم کے فلسفیہ اور دقیق خیالات ان کی غزل میں ادا
ہو گر رکھیں اور لطیف بن جاتے ہیں۔“^۸

غزل کے تدریجی ارتقا کے مطالعہ سے ثابت ہوتا ہے کہ تاریخ کے مختلف
ادوار میں اس وقت کے خیالات و افکار کے زیر اثر نئے نئے مضامین غزل میں
دخل ہوتے رہے۔ چونکہ غزل کی تاریخ صدیوں بر عیطہ ہے۔ اس لیے
نظری طور پر جمود و تعطل کے زمانے بھی آئے مگر مختلف زمانوں میں

۵۔ مقدمہ، شعر و شاہری، مرتبہ ڈاکٹر وحید قریشی، ص ۲۰۹۔

۶۔ ایضاً، ص ۲۱۸۔

۷۔ ”شعر العجم“، حبہ بنجم، مطبع انوار احمدی، الد آباد،

ص ۹۲۔

۸۔ ایضاً، ص ۳۴۔

ہے، غزل کے ایک شعر میں ادا گھرنا ہوتا ہے۔ اس کے لیے ایجاد و اختصار اور بلاشت کی ضرورت ہوئی ہے۔ اس اہمیت کے پیش نظر آئیت آپستہ غزل کے علام و رمز کا ایک والغ ذخیرہ فراہم ہو گیا ہے۔ جو کسی ایک ہورے خیال کو صرف دو صورتوں میں بیان کرنے کی سہولت عطا کرتا ہے۔ بہرحال غزل کا شعر ایمانی اور اشاراتی پیرائیہ اظہار کا مشتملی ہے۔ علاوہ ازین لطیف و ولگین زبان، الفاظ کی چست بندش اور خوبصورت طرز ادا کے استزاج ہے وہ خصوصیت ہیدا ہوئی ہے، جسیے غزل کا نام دیا گیا ہے۔ غزل کے بغیر غزل میں دلچسپی، دلکشی، رعنائی اور گھرائی ہیدا نہیں ہوئی۔

اس گفتگو کا ماحصل یہ ہوا ہے کہ صنف غزل صرف حسن و عشق کے بیان تک محدود نہیں ہے۔ البتہ وہیت کے اعتبار سے وہ بعض فنی بابدیوں ہر سختی سے کاربند نہیں ہے۔ جہاں تک زبان و بیان کا تعلق ہے۔ ہموار اور لرم و لطیف زبان اور رمزیت و ایمانیت سے مملو الداز بیان ہی غزل کے مزاج کو رام آتا ہے۔

غزل کا موضوع گیا ہے؟ غزل کے ناقدين نے اس کا سراغ لکھنے کی کوشش میں بڑی دقیقہ رسی سے کام لیا ہے۔ مثلاً مولانا حالی لکھتے ہیں：“۔۔۔ غزل کی اصل وضع جیسا کہ لفظ غزل سے پایا جاتا ہے محض عشقیہ مضامین کے لیے ہوئی تھی۔”

مسعود حسن رضوی ادیب، ڈاکٹر سید عبداللہ، سید عابد علی عابد، اور ڈاکٹر عبادت بریلوی نے شمس قیس رازی کی تصنیف "المعجم فی معالیر الشعارات المعجم" سے غزل کے معانی و معہوم کے حوالے سے غزل کے اصطلاحی لفظ کی وضاحت کی ہے اور سب اس نتیجہ پر پہنچتے معلوم ہوتے ہیں کہ غزل (ہنیادی طور پر) عشق و محبت اور اس کے مختلف احوال و کیفیات کا نام ہے۔ چولکہ، اردو غزل کا عمومی موضوع عشقیہ جذبات اور احساسات کا اظہار ہے۔ اس لیے خاص و عام کے تحت الشعور میں یہ بات درج ہو گئی ہے کہ غزل میں عشق و عاشقی کے مضامین کے سوا جو کچھ بیان ہوتا ہے وہ غزل کے منافی ہے۔ بقول مولانا حالی:

آدم کے خیالات آدم کے متعلق ، طرزِ دونوں کی غزلیات کے موافق ، یعنی الگ الگ غزل نہماً لکھئے ہیں ۔ ”

علامہ اقبال کی یہی رائے بالِ جبریل کے پہلے حصہ پر منطبق ہو سکتی ہے - حبیولکہ زبور عجم اور بالِ جبریل کی ”غزلیات“ کے طرز اور اسلوب میں مشابہت اور مانئت ہے ۔

اقبال نے زبور عجم کے غزل نہماً لکھوں کے طرز کو غزلیات کے موافق کہا ہے - ”غزل نہماً لکھئے“ اور ”طرزِ غزلیات کے موافق“ کے جملوں سے یہ بات صاف لنظر آتی ہے کہ اقبال کو اُن منظومات یا اشعار کی بیشت غزل کے قریب دکھائی دیتی ہے ۔ مگر لئے مضامین اور لئے زبان کی وجہ سے خود اقبال کو ان منظومات کو بلا تامل غزل کہنا دینے میں ذہنی اور لفسياقي رکاوٹ محسوس ہوتی ہے ۔ ہم غزل نہماً لکھوں پر مشتمل اشعار کو غزلیات کہنے میں حق بجا لیں یا نہیں اُن کا فیصلہ غزل کی بیشت اور موضوع کا تفصیل جائزہ لینے پر ہی کیا جا سکتا ہے ۔

اگرچہ غزل کسی خاص موضوع کی پابند نہیں ہے مگر غزل کے فنی قوانین ہڑتے سخت ہیں ۔ لہذا غزل کو ایک خاص بیشت اور اسلوب کی پابندیوں کا احترام کرنا ہڑتا ہے ۔ اردو اور فارسی کی اصناف شعر عام طور پر اُنہی خارجی شکل و صورت سے نیز کی جاتی ہیں ۔ ان میں غزل ایک معروف اور مقبول ترین صفت ہے ۔ غزل کی پہچان ہی اُن کی بیشت سے متین ہوتی ہے ۔ غزل مفرد اور خود مکتبی اشعار کے ایسے مجموعے کا نام ہے جس کا ایک بھر اور قافیہ (اور ردیف) کے ذریعے ڈھانپہ تیار ہوتا ہے ۔ غزل کے پہلے شعر کے دونوں صورتیں ہم قافیہ یا ہم قافیہ و ہم ردیف ہوتے ہیں ۔ ایسے شعر کو مطلع کہتے ہیں ۔ گویا غزل کے تمام اشعار ہیں ۔ وہ مطلع کی بھر اور قافیہ کے تابع ہوتے ہیں ۔ گویا غزل کے اشعار کا ایک ہی بھر میں ہونے کے علاوہ ہم قافیہ اور ہم ردیف ہونا لازمی ہے ۔ غزل کے آخری شعر کو مطلع کہتے ہیں جس میں عموماً شاعر اپنا نام یا تخلص لاتا ہے ۔ ایک غزل کے اشعار کی تعداد مقرر نہیں مگر تین سے کیا رہ تک اشعار پر مشتمل غزل مناسب خیال کی جاتی ہے ۔ گویا غزل کو شاعر کو اپنا مضمون جو کسی خیال ، جذبے یا احسان پر مشتمل ہوتا ۔

”... مگر ایک اور نئے شودی ہے جس کی دو قسمیں ہیں - (۱) ایک وہ جو Lyric Poetry سے لیدا ہوتی ہے وہ اس قسم ہے ہے جو انہوں و شراب کا تیجو ہے -“^۲

بال جبریل کی ایک غزل ہی میں غزل کی زبان سے بے خبر ہونے کا اعلان کرتے ہیں :

لہ زبان گوئی غزل کی ، لہ زبان سے باخبر میں
گوئی دل کشا صدا ہو ، عجمی ہو یا کہ تازی

امن بحث میں پڑے بغیر کہ یہ ”عجز شاعر الہ“ ، ایک بلت ضرور ہے کہ غزل کی زبان لہ ہونے کی جو بات اقبال نے شعر میں کہی ہے وہ اُس کی خبازی کرتی ہے کہ اقبال کو احسان تھا کہ ان کی غزل کی زبان اور امن حوالی سے ان کی غزل کے موضوعات یا مضمایں غزل کی روایتی زبان اور رسمی موضوعات سے بالکل جدا ہیں - مولانا عبدالسلام ندوی اقبال کی غزل گوئی کے ادوار کا جائزہ لیتے ہوئے لکھتے ہیں :

”ڈاکٹر صاحب کی چند غزلیں بال جبریل کے شروع میں یہی ہیں - اور یہ ان کی غزل گوئی کا چوتھا دور ہے لیکن زبان اور مضمون دونوں ہیئتتوں سے ہم ان کو ہم مشکل غزل کہہ سکتے ہیں -“^۳

مولانا عبدالسلام ندوی کی امن رائے سے مکمل اتفاق نہیں کیا جا سکتا تاہم یہ ہی انی جگہ ایک حقیقت ہے کہ اقبال زبور عجم کی ان منظومات ، جو بال جبریل سے مشابہ ہیں اور عموماً غزلیات قرار دی جاتی ہیں ، کو غزل کہنے سے گریز کرتے ہیں - ۳۱ جنوری ۱۹۲۷ء کے ایک خط میں مولانا گرامی کو زبور عجم کی تفعیل سے مطلع گرتے ہوئے کہتے ہیں :

”زبور عجم ختم ہو گئی ہے ایک دو روز تک کاتب کے بالہ چل جائے گی اور پندرہ دن کے الدر المنشائع ہو جائے گی ، اس کے چار حصے ہیں پہلے حصے میں انسان کا راز و نیاز خدا کے ساتھ ، دوسرا حصہ میں

۱۔ الپنامہ - جلد دوم - ص ۶۰ -

۲۔ اقبال کامل کا مل ۱۹۲۸ ص ۱۴۷ -

سے کچھ ذہنی تھفظات رکھتے تھے۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ بال جبریل کی ”غزلیات“ حصہ دوم کی غزل نمبر ایک سے قبل مندرجہ ذیل چار سط्रی لوٹ ہے :

”اعلیٰ حضرت شہید امیر المؤمنین لادر شاہ غازی رحمۃ اللہ علیہ“ کے لطف و کرم سے نومبر ۱۹۳۳ء میں مصنف کو حکیم سنائی گزنوی“ کے مزار اندرس کی زیارت نصیب ہوئی۔ یہ چند افکار ہریشان، جن میں حکیم ہی کے ایک مشہور قصیدے کی پروپری کی گئی ہے، اس روز سمیہ کی یادگار میں سپرد قلم کیجئے گئے۔

”ما از بھئ سنائی و عطار آمدیم“

محولہ بالا سطور میں ”چند افکار ہریشان“ کا نکٹا غور طلب ہے۔ اسی طرح علامہ نے ”غزلیات حصہ دوم کی غزل نمبر ۵، ۱۲، ۸، ۱، ۲۸، ۲۱“ اور ”۲۱“ کے شروع میں علی الترتیب ”لندن میں لکھئے گئے“، ”کابل میں لکھئے گئے“، ”قرطبہ میں لکھئے گئے“، ”بورپ میں لکھئے گئے“، اور فرانس میں لکھئے گئے“ کے الفاظ درج کئے ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال ان ”غزلیات“ کو متفرق اشعار قرار دیتے ہیں اور ان افکار ہریشان، کو غزل سے موسمون نہیں کرتے۔ جبکہ انہوں نے اکٹے ہاپ کی سرخی رباعیات جاتی ہے۔ نظموں میں تو خیر بر نظم کو کسی لہ کسی نام سے موسم کیا گیا ہے۔ مگر مختلف صفحات بر مستشر قطعات کے سلسلے میں قطعہ کی سرخی قائم کرنے کے بعد اشعار درج کئے ہیں۔ بال جبریل اور امن کے ہمراہ ”غزلیات“ کا آغاز غزل نمبر ایک کے مندرجہ ذیل مطلع ہے ہوتا ہے :

بیری لوائے شوق سے شور حريم ذات میں
خلفہ باۓ الامان بتکدید صفات میں

علامہ نے ”غزلیات“ کی ترتیب میں کبھی ردیف وار ”غزلیں“ جمع کرنے کا طریقہ بھی اختیار نہیں کیا۔ علاوہ ازیں اقبال نے اپنی ”غزل“ کے ہارے میں کہیں اظہار خیال نہیں کیا۔ البتہ اپنے خطوط میں جہاں کہیں ”غزلیہ“ شاعری کے ہارے میں اظہار خیال کیا ہے وہاں ”غزلیہ“ شاعری سے بیزار نظر آتے ہیں۔ اکبر اللہ آبادی کے لام ۲۰ جولائی ۱۹۱۸ء کو ایک خط میں لکھتے ہیں :

بال جبریل کی غزلیں

صدقیق جاوید

بال جبریل کی غزلیات کے بارے میں ابھی تک نقاد گوئیوں کے عالم میں بہت سے وہ فیصلہ نہیں کر پائے کہ بال جبریل کی غزلیات کو نظم قرار دیا جائے یا قطعہ۔ ڈاکٹر یوسف حسین اقبال کی نئے ونگ کی غزل کو غزل بہا نظم کہتے ہیں۔ پروفیسر آن احمد سرور لکھتے ہیں ”ابوال نے غزل اور نظم کے فرق کو کم کر دیا ہے“۔ ڈاکٹر سید عبداللہ کے مطابق ”ابوال کے یہاں غزل اور قطعے کے درمیانی فاصلے کم ہو گئے“۔ اس اشتباہ کی وضاحت کے بغیر اقبال کی غزل کا مطالعہ صحیح نتائج کا حامل نہ ہوگا۔ اس سلسلے میں ضروری معلوم ہوتا ہے کہ نہ صرف غزل کے موضوع اور پیشہ کا تعین کر لیا جائے۔ بلکہ غزل کے موضوع اور پیشہ میں پر دور کے شعراء نے جو تصریب کیے اور غزل کی روایت کو جس طرح پڑھایا اور منائر کیا۔ اس کی روedad کا خاکہ ذہن میں رکھا جائے کیونکہ اقبال کی غزل کے فنی اور معنوی محسن کی تصدیق اس پس منظر کے بغیر نہیں ہو سکتی۔ علامہ اقبال کو غالباً خود ان غزلوں کے بارے میں حتیٰ فیصلہ کرنے میں تامہ تھا۔ علامہ اقبال نے بالکل درا کے تینوں حصوں میں نہ صرف غزل کے لیے علیحدہ صفحات مخصوص کیے بلکہ پر دور کے حصہ غزل کے آغاز میں ہورے صفحے پر محض لفظ ”غزلیات“ کا عنوان قائم کیا گیا ہے۔ اگرچہ بال جبریل کا پہلا حصہ غزلوں پر ہی مشتمل ہے لیکن علامہ مرحوم نے اس باب پر ”غزلیات“ کا عنوان تعریف نہیں کیا۔ پوری کتاب میں کسی دوسری جگہ بھی ”غزل“ کا لفظ بطور عنوان لظر نہیں آتا۔ بال جبریل کی وہ منظومات جنہیں اردو غزل کے پیشتر ناقدرین اور اقبال شناس غزلیات کے زمرہ میں شمار کرتے ہیں معلوم ہوتا ہے کہ الہیں ”غزلیات“ قرار دینے میں اقبال، فن غزل کے حوالے

بھی منکر امن لیجے پو (غیر شعوری طور پر سہی) کہ گھبیں اس حوالے سے
خود اپنی ذات تک رسانی کا مرحلہ مشکل طے نہ کرلا پڑ جائے ۔ اس کے
لیے حوصلہ درکار ہے ۔ اپنی حقیقت کا سامنا مشکل ، اپنی ذات تک پہنچنے
سے قبل ہی سفرِ زندگی سے بے زار ہو جانے والے ہر علامہ اقبال ان الفاظ
کی مدد سے اظہارِ افسوس کرتے ہیں :

اس موج کے ماتم میں روئی ہے بہنور کی آنکھ
دریا سے الہی ، لیکن ساحل سے نہ لٹکرانی !^{۲۳}

تو استھان ایک نعمت ہے جو خود اعتادی پیدا کرتا ہے اور اُنکی منزل تک پہنچاتا ہے ۔ حتیٰ کہ ابلیس کا بھی اگر ان اعتبار سے مطالعہ کیا جائے تو ایک پوشیدہ لمحت ہے ، ان لمحے کے وہ آدمی کو گھسوں مہیا کرتا ہے ۔ آدمی ہر دم یہ سوج مکتنا ہے کہ میں کتنا راہ سے پٹا ہوں ۔ کتنا پستی کی طرف گرا ہوں ، کتنا بلندی کی جانب بڑھا ہوں ، ابلیس ایک خداونی متعن ہے ۔ اگر وہ نہ پوتا تو ہمارے ایمان کی سخت جانی کہاں آزمائی جاتی ۔ ہر حال علامہ اقبال عجب سرمیتی کے عالم میں فرماتے ہیں ۔

او اک منتظر تیری یلغار کا
کہ تیری خودی تعجب ہو ہو آشکار
جمہر کیا بتاؤں تیری سرنوشت !
حقیقت ہے آئینہ ، گفتار زنگ !
مگر قاب پرم گفتار کھی ہے بس ا
اگر پیک سر موے برتر پرم !
۲۳

ہات حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر جا کر ختم ہوئی ۔ سوراج منها نے ارتقائے آدم ہے اور یہ خودی کی تکمیل کے لمحے جادہ ایمان و یقین ہے ۔ حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات قدسی صفات میں خودی کا مکر جلوہ گر ہوئی ۔ لہذا طلس زمان و مکان ثوث کیا ۔ بقول علامہ

عشق کی ایک جست نے طے کر دیا قصہ تمام
ام زمین و آسمان کو بے کران سمجھا تھا میں ۲۴

خدا نے آدم کے الدر قدسی الوار کا پرتو ڈالا اور اسے الوار کو جذب کرنے کے قابل بنایا گیا ۔ کائنات کی گردش اس کی تربیت ہر مامور ، صراط مستقیم کے روپر اکمل صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت طیبہ سامنے توحید کا سبق قرآن اور سیرت میں موجود ۔ پھر اگر آدمی اپنے اصل وجود تک پہنچے ، اپنی لا محدودیت کی شان اور بان تک رسانی حاصل نہ کر سے تو قصور کس کا ؟ مگر آدمی خود شناسی کا بار برداشت نہیں کر سکتا وہ خود اپنے امکانات سے مرعوب ہو کر بھاگ انتہا ہے وہ شاید خدا کا

ہے - مگر بھر ان کی اپنی ایک حد ہے ، جس کے آگے وہ نہیں جا سکتی -
حضرت علامہ نے نہ جانے یہ خواں قلمبند کرنے سے قبل کہن قدر سوچا
ہو گا :

عقل گو آستان سے دور نہیں
اس کی تقدیر میں حضور نہیں ۱۹

لیکن خودی کا جویر نور یہ ہے -

خودی جلوہ بدست و خلوت پسند !
سندر ہے اک بود پانی میں پند !
خودی کا لشیمن ترسے دل میں ہے ۲۰
فلک جس طرح آنکھ کے تل میں ہے

زمان و مکان میں رہ جانے والی خرد ہو یا آستان تک پہنچنے والی دالش
اسے "حضور" کی لذت اور نعمت میسر نہیں - خود رسم انسان ہی خلوت کدہ
قدسی کا منظر دیکھ سکنے کا اہل ہے اور بھر اسی خلوت کدہ قدسی کے
کے انوار کی نسبت سے معرفت ذات پر بھی قادر ہو سکتی ہے ، مگر
ظاہر ہے "مطلق" کا پروتو "طلسم زمان و مکان توڑ کر" ہی آگے بڑھے کا
از ہم کس کنارہ گیر صحبت آشنا طلب
ہم زخدا خودی طلب ہم زخودی خدا طلب ۲۱

اور حق یہ ہے کہ آدم کے اندر وہ صلاحیت موجود ہے کہ حقیقت کا ایک
وجود ان حظ حاصل کر سکے ، فقط یہ کہ فکری ، نظری ، معاشی ، جبلی ،
خاکی ، طبیعی و علی ہذا - جملہ استحفاظات میں سے گزرنا پڑتا ہے - اس
مشقت سے آدم گھبراتا ہے - یا یوں کہیے کہ اپنی عظمتوں کے تصور سے
بھی اس کا دم گھٹھنے لکھا ہے - اپنی حسیات اور عقليات کے قید خالوں سے
لکھنے کی جرأت کھاں ، ورنہ کائنات تو خودی کی تکمیل میں مدد ہے -

۱۹- کلیات اقبال حصہ بال جبریل ، ص ۵۳

۲۰- ایضاً ص ، ۱۲۴ ، ۱۲۸

۲۱- کلیات اقبال حصہ زبور عجم ، ص ۱۱۵

علامہ اقبال اور آدم کی خود گریزی

۵۹

خوشی کا لفظ من سکر آگہ نہیں ہو سکتا کہ معنی کیا ہے ۔ اس طرح جو شم سے آگہ نہ ہو غم کا لفظ من سکر کچھ نہیں جان سکتا کہ غم کیا ہے ، ہمارے فلسفے کی ساری فحصات عاجز آ جاتی ہے ۔ پھر وہ گفتگیں جو روحانی بین اور سرے سے وراثے مادہ ان کی کہنہ تک آدم عطاۓ مادہ فکریات اور عقليات کے سماں کیسے پہنچے ۔ ہمارے وسائل محدود رسانی کے مالک ہیں ۔ کائنات کی کلیت کا بھی احاطہ نہیں سکتے ۔ لہذا وراثے کلیات کے باب اور بھی بے بس ہیں ۔ اسلوبِ احمد الصاری لکھتے ہیں :

”اقبال کا کہنا ہے کہ ہمیں اشیا کا علم جزوی طور پر عطا گرفتی ہے ، براہ راست نہیں عطا گرفتی ۔ امن کے بر عکس وجدان کے ذریعے ہمیں حقیقت کا کافی علم حاصل ہو جاتا ہے اور یہ علم سریع اور لفود کرنے والا ہوتا ہے ۔ اقبال بر کسان کے بخلاف ، عقل کے کلیتاً تلیش نہیں ہیں بلکہ زندگی کے معمولات میں امن کے خصوص وظیفے اور امن کی افادت کو ایک حد تک تسلیم کرتے ہیں ۔ وہ علم کی طرف الفان و خیزان بڑھتی ہے اور حقیقت کو امن کے اجزاء ترکیبی میں تحلیل کر کے اس کا عرفان بخشی ہے ۔ وجدان امن کے مقابل جسم زدن میں حفائق کے سینے میں اتر کر ان کے سب راز تمام و کمال وہ برو منکشف کر دیتا ہے“ ۱۷ ۔

یہ احاطہ پسند وجدان اور کلیت گر وجدان امن وقت تک مہیا نہیں ہوتا جب تک معرفت خداوندی میسر نہ ہو ۔ امن لیے کہ خالق اعصار و نگارالله آفات ” اسی کی ذات ہے عقل زیادہ سے زیادہ کائنات مادی کے ظواہر تک پہنچ سکتی ہے ، حالانکہ حقیقت مطلقاً کے مقابل یہ ادنیٰ خلوق ہے اور امن کی اصلیت یہی کچھ ہے ۔ ”حقیقت“ فقط ایک ہے ۔ لہذا علامہ اقبال نے زمان و مکان تک محدود رہ جانے کو زنان داری قرار دیا ہے ۔

خرد ہونی ہے زمان و مکان کی زنانی

نہ ہے زمان نہ مکان ! لا الله الا اللہ ۱۸

جب علم و عقل کی منزل عبور کر کے وجدان کے نور تک رسانی ہوتی ہے تو پھر آدمی کو وہ پتھوار پاٹھ لگتا ہے جو اسے زمان و مکان کا زلاری نہیں رہنے دیتا ، عقل اور خرد کی اپنی مجبوریاں ہیں ، ان کی اپنی افادت

۱۷- نقش اقبال ، مکتبہ جامعہ ، نئی دہلی ، ص ۳۸ ، ۳۹

۱۸- کلیات اقبال حصہ ضرب کلیم ، ص ۱۵

وہ شے اس آئندہ سکریمہ کا مخاطب کیوں حکم بن سکتی تھی ۔
 ' ولقد سخرا لکم ماف السموات و ماف الارض جمیماً منہ' ۱
 (ہم نے زمین اور آسمانوں میں جو کچھ بھی ہے سماں سے لیے سعثر
 حکم دیا ہے) ۔

قدرتی امر ہے کہ جب آدم کی سمجھہ میں یہ نکتہ آجائے کہ آدم
 خدا کا نائب ہے اور وہ کائنات میں موجود ہر طاقت کو مغلوب و سعخر
 کرنے کے قابل ہے تو یہر وہ ایک خدا کے سوا کسی اور کے سامنے جھکنے
 پر آمادہ نہیں ہو سکتا ۔ خدا کے حضور میں سجدہ اسے انہی خدا سے تربیت
 کرتا ہے، "و اسجد واقترب" ۲ اور ماسوا حضور کے ان کا سجدہ اسے
 مخلوق کا اسیر بنا کر خدا سے دور کر دیتا ہے ۔ حضرت علامہ کے لزدیک
 خودشناسی کا تقاضا ہی یہ ہے کہ آدم دنیا کی لذتوں، قوتوں اور نکری
 فریب کاریوں کا غلام ہو کر نہ رہے، وہ سعخر کرتا چلا جائے، جب
 وہ مادی پندهنوں میں بقید نہ رہے گا ۔ کسی دولت کا، کسی ہوس کا،
 حتیٰ کسی گمراہ کن فلسفے کا بھی غلام نہیں رہے گا تو یہ ثبوت
 ہو گا اس امر کا کہ وہ توحید کا معنی سمجھ گیا ہے :

خودی سے اس طسم رنگ و بو کو تؤ مکتنے یعنی
 یہی توحید تھی جس کونہ تو سمجھا نہ میں سمجھا ۳

واضح رہے کہ ہمارے دلائل مادی کائنات کے ناقص مشاہدے اور
 نامکمل فہم کا عطیہ ہیں ۔ ہمارے اسالیب بیان مادی مناظر اور مادی
 ملاحظات ہر سبی یعنی ہر وہ ورائی مادہ کوائٹ کو حیطہ بیان میں گھن
 طرح لائیں ۔ اور جو کچھ ورائی مادہ ہے وہ مادی کلمات اور ان کلمات کی
 ساختہ اور برواختہ دلیل کی مدد سے معرض اظہار میں کس طرح آئے ۔
 آدمی تو اننا عاجز ہے کہ وہ خم اور خوشی کے احسام کو واضح کرنے
 کے لیے مناسب کلمات نہیں رکھتا چنانچہ جو خوشی سے خود واقف نہ ہو وہ

۱۔ قرآن حکیم ۱۳/۲۵ -

۲۔ ایضاً ۱۹/۹۶ -

۳۔ کلیات اقبال حسنہ بال جبریل، ص ۲۲

یہ راز کسی دلیل و بربان ہے نہیں کہلتا کہ ایک وجود جو روح کو یہی اپنی ملکیت بتائے اور بدن کو یہی اور عقل کو یہی، دل کو یہی دماغ کو یہی حتیٰ کہ سمجھے "بیرا وجдан" کہتا ہے وہ کچھ تو نہیں ہو سکتا جس کا وہ مالک ہے۔ انسان کو اتنا بڑا راز بنایا۔ ہاں یہ الگ بات ہے کہ عقل اور اس کے دلائل اور ان دلائل کے پیدا کرده فلسفے انسان کی حقیقت کو گرفت میں نہیں لا سکتے، یہ اس کی وجود اور روحانی اہلیت ہے جو اسے نسبتاً زیادہ قربِ حقیقت پہنچ سکتی ہے لیکن یہ وجود ان حقیقت کے قریب فقط اس دم بھٹک سکتا ہے جب وہ خدا نے خلق کے کسی کھربوین کے کھربوین حصے کو یا اس کے پرتو کو اپنے اندر سمجھے ہوئے، جیسا کہ حضرت علامہ نے فرمایا:

نقظہ^{۱۲} تورے کہ نام او خودی
زیر خاک ما شرار زلذگ است^{۱۳}

یہ نور اگر آدم کے حیوانی وجود سے مغلوب ہو جائے اور اس طرح عالمِ خلق کے مادی بوجہ تلے دب جائے اور دبا رہے تو وہ ایک عقلمند دو ہاید بن سکتا ہے اور ایک دوپائی کی حیثیت سے خوشگفتار خوش خیال اور خوش فکر تو بن سکتا ہے۔ مختلف علوم میں دسترس بھی حاصل کر سکتا ہے مگر خود اسے اپنی ذات سے آگاہی میسر نہیں ہو سکتی۔ اسے اپنی ذات سے آگاہی "نور مطلق" سے آگاہی کی بدولت ہی میسر آ سکتی ہے۔ بجا فرمایا:

خودی کا ستر نہان لا اللہ الا اللہ
خودی ہے تین فسان لا اللہ الا اللہ^{۱۴}

مراد یہ ہے کہ آدمی کا من یا خودی یا ذات استھکام ہزیر ایک خدا ہر کامل ایمان لائے بغیر اور دیگر ہر شے سے منہ موزعے بغیر ممکن نہیں، امن لیے اگر آدمی صرف مادہ نہیں، صرف روح یہی نہیں تو ظاہر ہے کہ وہ کوئی ایسی شے ہے جو جملہ کائنات سے بالا ہے۔ فقط خدا سے لمبھے ہے اور ظاہر ہے کہ ایسے کوئی ایسی ہی شے وونا یہی چاہئے تھا۔ ورنہ

- ۱۲ - کلیات اقبال، حصہ اسرار و رموز، ص ۱۸

- ۱۳ - کلیات اقبال، حصہ ضرب کلیم، ص ۱۵

بھی صرف "اے" اور "ام" کا مصداق ہے تو بھر مجھے یہ بتا کر
کہ صاحبِ گان گون ہے (یہ گان کا اظہار کرنے والا گون ہے یہ گون
بول رہا ہے) تو ذرا خود انہی الدرون میں جہاں کر دیکھو تاگہ پتہ
چلے کہ وہ جس کا کوئی لشان نہیں وہ کیا ہے؟ دنیا ظاہر ہے اس کے
باوصف وہ انہی اثبات کے لیے محتاج دلیل ہے اور وہ دلیل کسی جبریل
گو بھی نہیں سوجہ سکتی لیکن خودی (من، میں) پوشیدہ ہو کر بھی
دلیل سے بے نیاز ہے، ذرا غور تو کر آخر یہ راز کیا ہے؟ تحقیق خودی
کے لیے انہی آپ میں ڈوب جا، اور بھر ہوئے یقین کے ساتھ الہ الحق کا
نعرہ لگا، ہورے یقین کے ساتھ انہی ہونے کی مصدقہ کا اعلان کر، یہ
تصدیق خودی صدیق بن کے کرو۔

واضح ہوا کہ حضرت علامہ کے نزدیک خودی "من" یا "الا" حق
ہے اور اس کا عالم طواہ سے کوئی تعاق نہیں، اس کیفیت سے
ان الفاظ میں مستعرض ہوتے ہیں : Lord North bourn

"I am not anything that I can observe or feel or think about, since observation sensation and mentation imply a duality between myself and some subject that is not myself. We commonly speak of *my body* or *my soul* as we speak of *my feelings* or *my hand* or *my dog*. I am certainly nothing that I can be said to possess. Then who or what is the 'I' that says these things. It is not my body. It is not my soul. . . . what am I?" ۱۰

حضرت علامہ نے مختصر الفاظ میں آدم کی ماہیت ان الفاظ میں بیان
کی ہے :

طلسم بود و عدم جس کا نام ہے آدم
خدا کا راز ہے، قادر نہیں ہے جس نہ سخن
زنانہ صبع ازل سے رہا ہے محو سفر
مگر یہ اس کی تگ و دو سے ہو سکا لہ کہمن!
اگر نہ ہو مجھے العین تو کھول کر کہہ دون
وجود حضرتِ انسان، نہ روح ہے، نہ بدن! ۱۱

"Religion in the Modern World," Suhail Academy, - 1.
- Lahore, p. 76

- ۱۱- کلیاتِ اقبال، حصہ ضربِ کلیم، ص ۷۶ -

perception.”^۸

آدم کی یہ اہلیت کہ وہ اپنی ذات سے بھی وراء و بالا ہو سکتا ہے اسے امن قابل بناتی ہے کہ وہ اپنے ادراک کے عمل کا ادراک کر سکے، وہ خود اپنے اعمال کا جائزہ بھی لے سکتا ہے اور تعزیہ بھی گرفتار سکتا ہے۔ جیسی نہیں خود اپنے مدرکات کی بھی چہان پہنچ کر سکتا ہے۔ اس کا مطلب واضح ہے کہ وہ فقط مادی وجود نہیں۔ اس کے خاتمہ پیغمبر میں گرفتار ہے۔ جو اور سے تشریف لاتی ہے۔ آدمی نہ صرف روح ہے اور نہ صرف بدن بلکہ وہ روح و بدن دونوں سے برتاؤ گرفتار ہے۔ اس لیے کہ وہ کہتا میری روح، میرا بدن، میری جان، میری دالش، میری فکر، میرا دماغ، میرا دل، میری دیوالگی، میری حافظت و علیٰ پذرا لقیاس۔ تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ تینیں کون کہتا ہے۔ یہ روح و بدن کی ملکیت کا دعوے سے دار میری روح، میرا بدن کہنئے والا کون ہے؟۔۔۔ یہ ”تینیں“ حقیقت ہے، اس کا عرفان ہابر کی طرف دیکھنے سے حاصل نہ ہوگا، اندر دیکھنے سے ہوگا۔ حضرت علامہ فرمائے ہیں:

اگر گوفن کہ من وہم و گمان است
نمودش چوں نمود این و آن است
بگو با من کہ دارانے گمان کیست؟
یکجے در خود نگر آن بے نشان کیست؟
جهان پیدا و محتاج و لیلی!
نمی آید به فکر جبر لیلے
خودی پنهان ز حتیجت بے نیاز است!
یکے الديش و دریاب این چہ راز است
بے خود گم بہر تحقیق خودی شو
الا الحق گود صدقیق خودی شو!

اگر تو یہ جانتا ہے کہ ”تینیں“ صرف وہم و گمان ہے اور اس کا ظہور

"ہم انہی بالمقابل جس حقیقت سے دو چار ہوتے ہیں اس سے ربط و الصیاف کا ایک بالواسطہ طریق یہ ہے کہ اس کی آیات کے مشابہ میں جیسا کہ ادراک بالحواس سے ان کا انکشاف ہوتا ہے، غور و تفکر سے کام لیں۔ اور یوں ان ہر دسترس حاصل کرنے کی کوشش کریں، لیکن اس کا ایک دوسرا طریق یہ ہو گا کہ حقیقت سے، جیسا کہ اس کا انکشاف ہمارے اندرون ذات میں ہوتا ہے، براء راست تعلق پیدا کیا جائے، لہذا قرآن ہاک کی نظرت پسندی حض اس کا اعتراف ہے کہ انسان نظرت سے واپسٹھے ہے اور یہ واسٹگ چولکہ ایک امکانی ذریعہ ہے تو ائے نظرت ہر غلبہ حاصل کرنے کا، اس نے یہی وہیں چاہیے اس کا استعمال ہے روح تغلب کی بجائے اس مقصد عظیم کے لیے کربن کہ یہیں اپنی روحانی زندگی میں آزادی کے ساتھ مدارج ہکال کی طرف بڑھنا ہے یہی وجہ کہ حقیقت مطلقہ کے تمام و ہکال بقا کی خاطر ادراک بالحواس کے ساتھ ساتھ اس چیز کے مدرکات کا اختلاف بھی ضروری ہے، جسے قرآن ہاک نے فواد یا قلب سے تعمیر کیا، ۔۔۔ قلب کو ایک طرح کا وجودان یا اندرونی بصیرت کہیے جس کی ہروش مولا را روم کے دلکش الفاظ میں نور آفتاب سے ہوتی ہے اور جس کی بدولت ہم حقیقت مطلقہ کے ان پہلوؤں سے اتصال پیدا ہگر لئے ہیں جو ادراک بالحواس سے ماوراء ہیں۔"

آدمی حض مادی وجود نہیں، وہ بہت کچھ اور بھی ہے، اگر مادی وجود بھی ہوتا تو وہ خود اپنا خالق نہ ہونے کے باعث حواس ظاہری کی مدد سے ادراک ذات نہ پہنچتا، حقیقت کا عرفان ذات خداوندی کی معرفت کے بغیر ممکن نہیں۔ خدا کی کائنات کو خدا ہی کے عطا گردہ نور وجودان کی مدد سے جاتا جا سکتا ہے، ورنہ "پرده داری ہی ہر داری ہے" کا لا یعنی مسلسلہ ہے Lincoln Barnett کا بیان ہے :

"He (man) does not understand the vast veiled universe into which he has been cast for the reason that he does not understand himself. He comprehends but little of his organic process and even less of his unique capacity to perceive the world about him, to reason and to dream. Least of all does he understand is his noblest and most mysterious faculty; the ability to transcend himself and perceive himself in the act of

وصف بکر میں مقابلاً گھم تر، اور ہیں، وجہانی امکالات پر انسان میں موجود ہیں، کہی لیشی کے ساتھ، مگر یہ امکالات متوسط درجے کے عام انسانوں کی دسترس سے بعید نہیں، بشرطیکہ، وہ ان امکالات کی جانب متوجہ ہوں اور ان کی تربیت کا اہتمام کریں، یہ الگ بات ہے کہ آدمی اپنے معمول کا قیدی ہو کر رہ جاتا ہے۔ چولکہ حواسِ خمسہٗ ظاہری ہی سے اس کا کام چل رہا ہے لہذا ان سے آگے بڑھنا از رہ عادت، پسند نہیں، جس طرح اب وہ سائنسی بٹھپاروں، اوزاروں کا عادی ہو گیا ہے۔ اور بہت سے معاملات میں اپنے جوہری قویٰ سے کام لینے کے بجائے آلات کا سہارا لینے لگا ہے۔ پہلے یہ چکھ کر دواون کے اجزاءٰ ترکیبی بنا سکتا تھا اب تمزیز کے لیے مشین پر اعتناد کرتا ہے۔ پہلے لہس سے بخار معلوم کر لینا تھا، اب تھرمائیٹر کا محتاج ہے، پہلے بڑی سے بڑی گنتی خود کر لینا تھا، ضرب تقسیم میں مابر تھا۔ اب کمپیوٹر سے کام لینا ہے۔ گویا پہلے اپنے ظاہری حواس کا قیدی تھا اب ساتھ سائنسی اوزاروں کا بھی قیدی ہو کر رہ گیا ہے، بالفاظ دیگر یوں کہہ لیجئے کہ آدمی اپنے ہی بنائے ہوئے اوزاروں کے لیے خود ایک اوزار کی حیثیت اختیار کر گیا ہے، یوں دیکھوں تو ماننا پڑنا ہے کہ سائنسی ایجادات نے آدمی کو اپنے من سے مزید دور کر دیا ہے، اشیاء کے برجستہ فہم کی اہلیت مزید پس پردہ چلی گئی۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ انسان کے پوشیدہ امکالات کے باب میں اب انکار اگر شدید تر ہو جائے تو عین معمول کے مطابق ہو گا۔ پہلے قادرالواقع کمالات کو کرامات کہہ دیا تھا، اب سرے سے انکار کر دیا جاتا ہے، اور انکار کی اساس یہ کہ ہماری سائنس یہ اور یہ نہیں بتا، انکار کرنے والے بھول جاتے ہیں کہ سائنس کی مشینیں آدمی کی تخلیق ہے، اور آدمی خدا کی تخلیق، آدمی کو اللہ نے کسی ذرہ قفسی سے بھی نوازہ ہے، اور اسے محض روحانی قوت کی روشنی کے ذریعے دیکھایا جا سکتا ہے، سائنس ایک بٹھپار ہے جو حواسِ خمسہٗ ظاہری کا مددگار ہے، اور جس پر انعامدار کرنے کے بعد خود حواسِ خمسہٗ ظاہری بھی اپنی اصلی اہلیت اور قابلیت کو ضعیف کر لیتے ہیں، آدم ان سائنسی آلات سے خود شناسی کا کام کیوں کر لے؟ امکالات آدم کی توسعہ آلات کے توسط سے نہیں ہو سکتی، اس کے نہیں امکالات، روحانی قوت کی افزائش کے باعث فہم کی دسترس میں آ سکتے ہیں، حضرت علامہ فرماتے ہیں:

کے معاشرے میں جب کوئی فرد دوسروں سے بہت بلند واقع ہو تو دو صورتیں جلوہ گر ہوئیں ۔ یا تو معاشرہ اپنے فرد کو فرید یا منفرد ہاگر اس کا دشمن ہو جاتا ہے ، جو سے ہمچھروں اور ہادیوں کا ہوتا رہا یا فالق افراد کے بت بنا لیتا ہے اور ہو جا گرنے لکھتا ہے ، ڈاکٹر ہدھیں پیکل کے ہقول ”وقت کے ساتھ جوں جوں معاشروں کا ذہنی اوسط بلند ہوتا جاتا ہے ، توں توں فالق افراد کی استثنائی حیثیت گم ہونے لکھتی ہے اور وہ دیوٹا کی سطح سے اتر کر عام انسانی سطح سے قریب ہونے لکھتے ہیں“ ۔^۵ لیکن یہ ہوتا ہے کہ اکابر کے وہ جوہر جو کبھی گرامات دکھانی دیتے تھے رفتہ رفتہ محض کھلات وہ جاتے ہیں ۔ ان میں کوئی عنصر خارق عادت یا غیر معمولی دکھانی نہیں دیتا ، آخر افراد آدم کے گرامات ہیں کیا ؟ Dr Harley Williams لکھتے ہیں :

“A miracle might be described as an abnormal transfer of normal energy — a marvel, an oddity, a rarity — but within the rules, yet spontaneous and unpredictable”.

کویا معمول کی کوئی انسانی طاقت اگر غیر معمولی اور خارق عادت الہاذ میں جلوہ گر ہو تو اسے گرامات تصور کر لیا جاتا ہے ، وہ ایک حیرت ناک بات ، اعجوبہ اور نادر اس قرار ہاتی ہے تاہم وہ قواعد کے الدر ہوئی ہے ۔ یہ الگ بات ہے کہ اس میں برجستگی ہاتی جاتی ہے اور پیش کوئی کے دام سے آزاد ہوئی ہے ، عام انسانی توسط سے بالا یا برخلاف کسی چیز کا وقوع پذیر ہونا گرامات ہے مگر وہ کوئی بھی شے ایسی نہیں ہوئی جو محل اور میں اصول ہو ۔ ایسے غیر معمولی اعمال کو منظر عام پر لالا انسانی دسترس سے باہر نہیں ، اس لیے یہ محل اور بے اصول اور بے خابطہ اس نہیں ، نرق محض اتنا ہے کہ کسی آدمی کے یہاں یہ اہلیت لسبتاً زیادہ ہوئی ہے اور کسی کے یہاں گم ، کہیں اس اہلیت کو تربیت دینے ہر زیادہ زور صرف ہوتا ہے اور کہیں کم ۔ یہ وہ بات ہے جو بہ انسانی طاقت و اہلیت کے باب میں کہی جا سکتی ہے ، یہ وصف زیاد میں قدر سے زیادہ تر اور وہ

۵۔ الیمان والمعرفة والفلسفۃ ، دارالمعارف قابوہ ، ص ۱۳۶ ، ۱۳۷ ۔

“A Doctor Looks at Miracles, Anthony Blond London, -۷ ed, 1959 p. 11.

something of the character of this larger self.^۲

جیسا کہ پہلے بیان ہوا اپنے مانوس جہان محدود کی حدود کو روحانی اور وجود ان جہان کی صورت میں وسعتوں سے نوازا خوف پیدا کرتا ہے اس کا سبب محولہ بالا معنفہ ان الفاظ میں بیان کرنی پڑیں :

"There are many who shrink from the suggestion of any real existence beyond the world of sense, and any more, who habitually live as if there were none. . . . They are afraid of other values, because to know them would mean to have to live by them."^۳

اپنی بڑی حیثیت کا علم ہو جانے کا نتیجہ یہ ہو گا کہ اسی حیثیت کی شان کے تناسب سے زندگی بسر کرنا پڑے گی۔ انسان اپنی بڑائی کے تصور سے کھیراتا ہے کیونکہ اڑا بن کر جینا بعض ایسے مطالبے کرتا ہے جن کو ہورا کرنا بے پناہ ہے آرامی سے بہکتار ہونے کے متادف ہے، آدمی منی سے لہذا ہوتا ہے اور حضرت علامہ کے بقول شروع شروع میں اس کے وجود کا مادی و خلقی پہلو حاوی بھی رہتا ہے۔^۴ اس ایسے وہ منی کے قریب ہی رہنے میں سکھے محسوس کرتا ہے یہ جادی اور باتی وجود ہے، خاکستان سے دوری ہے آرامی کا باعث بتی ہے، حیوان کو حرکت کرنا بڑق ہے، رزق کی تلاش میں اپنی جگہ چھوڑنا بڑق ہے، دوڑ بھاگ کرنا لازم ہو جاتا ہے۔ تاہم حیوانی سطح ہی جبلی سطح ہے یا یوں سمجھیے کہ متعرک مشین کی سطح ہے، زمین ہی کے ساتھ رابطہ رہتا ہے، زمین ہی میں خوراک ڈھولنا اور جیسی صورت میں خوراک ملنے اسی صورت میں کھانا، کوئی چولہا، بندیا اور مرچ مسالہ نہیں جس کا تکلف کرنا پڑے، کوئی حقوق و فرائض کا جھگٹانا نہیں، کویا حیوانی سطح جادی اور باتی سطح کے مقابل ہے آرام ہونے کے باوصف انسانی سطح کے مقابل نہایت ہر سکون سطح ہے۔ کوئی حیوانِ منی کا مالک نہیں، اختیار و شر اس کی دسترس میں نہیں لہذا کوئی حیوان ارتکاب کننا نہیں سکتا، دوپاہون

"Beyond the five senses" Basil Blackwell Oxford, -۷
p. 12.

Ibid. p-1 -۷

Reconstruction p. 106. -۸

کھانے لگتا ہے ، اگر بھی کی پشت کی جالب روشنی ہو اور سامنے دیوار تو وہ اپنے وجود سے بڑا سایہ دیکھ کر ڈر جاتا ہے ، بھی کو آپ سر سے اوپھا گریں تو خوف کھاتا ہے ، وہ سر سے اوپر اچھائی جانے کی لفت سے ذرا دیر کے بعد آکہ ہوتا ہے - بڑا ہو کر بھی جب کسی اونچے مینار پر زلہک میں پہلی بار چڑھے تو اس کا دل لرزئے لگتا ہے ، گھبرا نے بھی لگتا ہے - آدمی کی نظرؤں کے سامنے یک دم وسیع سیدان آجائے جس کی وسعتیں ناپیدہ کنار معلوم ہوں تو جب بھی رعب سا طاری ہو جاتا ہے - اس مرعوبیت کے باعث یہ امر ہوتا ہے کہ آدمی اپنی نظرؤں کی محدود فضا کے ساتھ مالوں ہو چکا ہوتا ہے ، اسے جب اپناں بلندی ، گھرائی یا وسعت سے واسطہ ہٹائے تو یہ صورت حال خلاف معمول یا غیر معمولی ہوئی ہے ، لب لباب یہ کہ آدمی خود اپنی حسی حدود کے پھیلنے سے لرزتا ہے -

پھر اگر عالم یہ ہو کہ حواسِ خمسہ ظاہری کی ہویلی ہوئی محدودیں خوف طاری کر دیں تو آدمی داخلی حسیات کا سامنا آسانی کے ساتھ کیوں کر سکے؟ داخلی حسیات تو امن کی حدود اور اس کے آفاق کو بہت ہی ہملا دیتی ہیں ، یہ کیفیت مادی اور طبیعی جسم کے ساتھ ساتھ روحانی وجود کی جانب متوجہ ہونے کا نام ہے ، خارجی حسیات اپک قید خالہ ہے ، الدرونی حسیات کی طرف لوٹنا ان قید خانے سے لکھنے کا نام ہے مگر جس طرح کوئی بروئے جو پنجھے کی فضا سے مانوں ہو گیا ہو کھلی فضا کو آسانی سے برداشت نہیں کرتا اور گھبرا کر بار بار پنجھے کے اندر کی طرف بھاگتا ہے ، اسی طرح افراد بھی حسیات ظاہری کے پنجھے میں آسودگی محسوس کرتے ہیں ، داخلی حسیات اور وجہان کی وسعت کا سامنا کرنے کی جرأت نہیں رکھتے L. Margery Bazett - روحاں قویٰ کے باب میں اس طرح روشنی ڈالتی ہیں :

"If we consider these powers that take one into the world beyond our senses, we shall find that they are extended functions of the spirit, which seeks to exceed the limits imposed upon it by the physical body and by this physical world.

To Function in that realm implies an expansion of the self, a pressure of the soul to come into its own ; and the one who contacts that greater world of supersense comes to understand

علامہ اقبال اور آدم کی خود مگریزی

مدد منور

حضرت علامہ اقبال^۱ نے اولاد آدم کو خطاب کر کے بڑی دل سوزی کے ساتھ کہا تھا :

لہنی جہاں را ، خود رانہ یعنی !
تا چند نادان خافل نشینی !
لور قدیمی ، شب رابر انروزا
دست کلیمی ، در آستینی !
بیرون قدم نہ از دور آفاق
تو پیش ازینی ، تو پیش ازینی !

”تو دلیا کامعائنا تو سکرتا ہے مگر اپنی ذات پر نظر نہیں ڈالتا ، اسے حقیقت سے بے خبر امن طرح گک تک خافل بڑا رہے گا۔“ تو نور قدیم ہے یعنی ”تو اور ازل کا بہر تو ہے۔“ تیرا فرض ہے (جهالت) شب کی تاریکی کو روشنی میں تبدیل کر دے ، ”تو یہ بیخنا کے مانند ہے ، مگر یہ کہ اپنی ہی آستینی میں پوشیدہ ہے ، تو اس وقت بھی تھا جب کائنات نہ تھی ، تو (اپنی ذات کی ”و سے“) اس کائنات سے بڑا ہے ، اس لیے تمھرے اس دور آفاق کی حدود سے باہر قدم رکھنا چاہیے۔“^۲

گویا نور ازل کا بہر تو ہونے کے باعث ، حضرت علامہ کے نزدیک ، آدم کی ابلیسوں کی کوفی حد نہیں ، آدم کے امکالات کی وسعتیں بے نہایت ہیں لیکن دکھ بہے کہ آدم خود اپنی ذات سے بخوبی آگاہ ہونے اور اپنی حیثیت کو پہنچانئے کی جانب را خبب نہیں ہوتا۔ جب اسے یہ بتایا جائے کہ وہ جتنا محسوس ہو رہا ہے درحقیقت اس سے بہت ہی زیادہ ہے تو اسے پریشانی لاحق ہونے لکھتی ہے بلکہ اپنی بڑائی کے تصور سے بھی خوف

۱- کلمات اقبال ، حضہ زبور عجم ، ص ۱۱۶ -

چند نئی مطبوعات

قیمت

- ۱۔ منتخب مقالات اقبال زبوبو - اردو
مرتبہ، ڈاکٹر وحید قریشی ۲۵/- روپے
- ۲۔ اقبال اور بھوپال - از صہیبا لکھنؤی ۳۲/- روپے
- ۳۔ اتفاق العرقان فی ماهیة الزمان
مکیم محمود احمد برکان ۱۰/- روپے

Price

Selections from the Iqbal Review

Compiled by : Dr Waheed Quraishi

Rs. 50/-

ابیال اور وحشت

۴۷

یہ نہ کہہ اک شاعر پندرہوستان جاتا رہا
 بیشوائے لسکھ سنجانی جہاں جاتا رہا
 باعثِ ماتم ، زمانے کو ہے موت ابیال کی
 کاروان روپا گئے میر کاروان جاتا رہا
 اب گھاں سے لانپکا گھون حقیقت میں لظر
 آہ اسرار خسودی کا راز دان جاتا رہا
 تھے ماضی میں تحریک عمل ہاں نہیں
 اب منیں کیا ہم کہ لطف داستان جاتا رہا
 نالہ نعم میں وہ کیفیت نہ ہائی جائے گی
 آج ذوق شیوه آہ و ندان جاتا رہا
 اب زبان خامہ بہ بڑھی گئی مہر سکوت
 وحشت رنگین بیان کا قدر دان جاتا رہا^{۱۱}

یہ غزل خود وحشت کو بھی بہت پسند تھی ۔ ۱۹۳۶ء میں ، میں نے ایک روز آپ کی خدمت میں عرض کیا حضور ابراہ کرم مجھے اپنی ایک بہترین فارسی غزل اپنی تحریر سے عنایت فرمائیں تو یہ حد ذرہ نوازی ہوگی ۔ الہوں نے از راه شفقت میری درخواست پر یہ غزل لکھ دی ہے :

ع صدائے می دهد از گوشہ پنجاب اقبال ۹

کا پس منظر اوپر بیش کیا جا چکا ہے ۔ اس زمین میں اقبال کی غزل بھی موجود ہے ۔ اب ذیل میں وحشت کی امن غزل کی لقل لذر قارئین ہے تاکہ وحشت اور اقبال کے فارسی کلام کا رنگ واضح ہو سکے ۔ اس زمین پر اقبال کی غزل اپل لنقر قارئین گرام کی نظر سے گزری ہوگی اس لئے اقبال کی غزل بیش نہیں کی گئی ہے :

له گوشہ کس برا آوازم له چشم کس برا حوالم
نمی دانم چرا در بزم پیداردان ہی نالام
حریف کل نیم اما کشم جور جھانے را
درین گلشن برلگ سبزہ بیکانہ ہا مالم
نخواہم دید اسے صیاد دیگر آشیانِ خود
در انڈک سدیٰ لنزف نفس گردد ہرو بالم
ہاں ذوق تن آسانی ہاں غفلت ہاں مستی
ندارد پیچ فرق از مالھائے رفتہ ، امسالم
اکر بنکالہ قدر من نمی دالسده گم وحشت
صدائے می دهد از گوشہ پنجاب اقبال ۱۰

۲۱ اپریل ۱۹۳۸ء میں شاعر مشرق ، ملت اسلامیہ کے توحید خوان اور مصور پاکستان علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ بہاری محقق وطن سے بیشہ کے لیے رخصت ہوئے تو طوطی بنکال ، عاشق اقبال ، علامہ رضا علی وحشت کلکتوی نے نہایت والہاں الداز میں خراج عقیدت کے بہ بھول بیش کیے ہیں گے :

- ۹- ترالہ وحشت لسخہ گراچی دوسرا ایڈیشن ص ۷۷
- ۱۰- امن غزل کے قلبی نسخہ کا عکس راقم کی تازہ کتاب "جهات وحشت" میں شامل ہے ۔

"جاوید نامہ" "بیام مشرق" اور "امرار خودی" میں ملتی ہیں۔ وحشت کے ہاں ہمیں عشق حقیقی کے موضوع پر کثرت سے اشعار ملتے ہیں۔

یہ وہ عہد تھا جب برصغیر کے بر گوشے میں اپیال کی آوازیں گوینے رہی تھیں۔ اوپر کی سطروں میں جن عوامل و گواہیں کا احاطہ کیا گیا ہے ان کی روشنی میں اس امر کا الداڑھ لگانا مشکل نہیں کہ فکر اقبال سے وحشت کا متاثر ہونا ایک تدریجی امر تھا۔ لیکن یہ بات ہمیں لائق توجہ ہے کہ اقبال کے الداڑھ میں وحشت کے ہاں فارسی میں طرز فکر تو ضرور ملتا ہے لیکن امن شدت سے نہیں جس شدت سے غالب و حافظ کے رنگ میں ملتا ہے۔ وحشت نے اقبال کی گرفتاری تقلید نہیں کی۔ ان سے براہ راست اثر قبول نہیں کیا۔ دونوں کا رنگ جدا جدا ہے۔ یہی حال اقبال کا تھا۔ اقبال، حافظ اور غالب کے علاوہ پاک و بند و عجم کے دوسرا سے اساتذہ سعفی سے متاثر ضرور تھیے لیکن جس حد تک افکار اقبال پر مولانا روم کے اثرات غالب ہیں، اس حد تک دوسروں کے نہیں۔ اس صحن میں اقبال اور وحشت کے فارسی کلام کا ایک مختصر مقابلی جائزہ دل چسپی سے خالی نہ ہو گا۔ اقبال کی زمین پر وحشت کی ایک فارسی غزل ملاحظہ فرمائیے:

دل از مستقی آن نرگس مستانہ می رقصد
کہ از ذوق سروش کعبہ و بت خانہ می رقصد
له تنہ از نشاطی مئی و میں بہانہ می رقصد
برقص آییند چون ساغر کشان میخانہ می رقصد
کنداسی گیسوئے بروم بسر آراستن دارد
گلمہ یا رب در کف مشاطہ اشب شانہ می رقصد
چو از حد پگزرد سوزی محبت اشک و اسو زد
بہ نرم سوختن پر والہ ہا پر والہ می رقصد
ہالسا شوخی لیازش مرا تعلیم فرما شد
تپد در مینہ دل گونی کہ بیتابانہ می رقصد
خوش آن محفل کہ روشن میکند شمع جمال رو
سپند آما در ان جا وحشت دیوانہ می رقصد^۸

پختہ مشق، مضمون آفرینی کے گلھائے رنگا رنگ سے گلستانِ سدا بچار بنا ہوا ہے اور کاظم حسین عشر لکھنؤی کے الفاظ میں:

”سب سے ہلا تر اور لائق تمیز یہ اس ہے بلکہ اس کو مشقِ کمال یا کمالِ مشق کہنا چاہیے کہ فارسی بندشون میں ادائے خیال کے وقت کسی مقام پر کسیں لا جھن نہیں۔ جو مضمون ہے وہ موقع کی طرح صاف، جو غبلہ ہے وہ بالکل پاک و پاکیزہ۔ یہی طریقہ“ بلاught کی جان اور یہی الدازِ فصاحت کی روح ہے۔ تمام دیوان دہلی اور لکھنؤ کی زبان کا اصل نمونہ ہے“۔

وحشت کے اردو کلام میں جہاں میر کا سوز و گداز، مومن کی جدت آہیز تراکیب اور خالب کی مضمون آفرینی و لطف بیان ہایا جاتا ہے وہاں فارسی میں عرف شیرازی، شیخ علی حزین، شیخ سعدی، ظہوری، لظیری صائب جیسے اساتذہ کی بلند پروازی، شیرین کلامی اور تکہ آرائیوں کی چمک دمک سے دنیا نے تخیلات پُر اور نظر آتی ہے۔ وحشت کے فانوس غزل نے حافظ شیرازی کی شمع انکار سے بھی روشنی پائی ہے اور امیر خسرو کے انوار تصوف سے بھی پاکیزہ، خیالات، منجیدہ، رجحانات، عارفانہ تصورات وحشت کی شاعری کا طرہ استیاز ہے۔ یہی وہ راہ طلب ہے جس پر گاہن بن آشنا و بہرہ ور ہوتا ہے اور بتول مولانا روم:

برچہ گوئیم عشق را شرح و بیان چوں یہ عشق آیم خجل باشم ازان

گفتہ او گفتہ اللہ بسود گرچہ از حلقوم عبد اللہ بود

ہر لفظ آواز عشق می رسد از چب و راست
ما بہ فلک می رویم عزم تمثاشا گرامات

مولانا روم کا یہی وہ جادو ہے جس نے علامہ اقبال کو نہ صرف اپنا گرویدہ بلکہ روحانی فرزند بنا لیا۔ حقیقت تو یہ ہے کہ اقبال کی دنیا یہ انکار میں اسلام، تصوف، حقائق و معارف کا رنگ بھرنے میں مولانا روم ہی کے تخیلات و تصورات کا کرشمہ ہے جس کی بہترین مثالیں اقبال کے

اقبال اور وحشت

۴۷

لازم ہے کاروان کو رہے آپ مستعد
شرمندہ دم جرس کاروان نہ ہو

علامہ اقبال اور مولانا ظفر علی خان جیسی متذر شخصیتوں کی گران قدر
آرا وحشت کی فارسی شاعری کے بارے میں بھی سند آخر کا حکم رکھتی
بیں - علامہ اقبال فرماتے ہیں :

”فارسی کلام بھی آپ کی طباعی کا ایک عمدہ نبولہ ہے۔ شعر کا بڑا
خاصہ یہ ہے کہ ایک مستقل اثر بڑھنے والوں کے دل پر چھوڑ جائے،
سو یہ بات آپ کے کلام میں بدرجہ اتم موجود ہے“ ۵
اور مولانا ظفر علی خان رقم طراز بیں :

”مولانا وحشت ریختہ گوئی کے فن میں ہی یہ طولیا نہیں رکھتے بلکہ
آپ کا فارسی کلام بھی استادانہ رنگ میں ڈوبا ہوا ہے“ ۶

حقیقت یہ ہے کہ اردو شاعری جس قدر وحشت کی رہیں منت ہے، وہ
اربابِ ادب سے ہوشیدہ نہیں۔ لیکن فارسی شاعری بھی ان کے بارے احسان
سے سبکدوش نہیں ہو سکتی۔ الہیں فارسی شعر و ادب سے بھی فطری
 المناسبت تھی۔ اس زبان میں اپل زبان جیسی قدرت رکھتے تھے۔ فارسی
زبان اپنی جن خصوصیات کے لیے ممتاز ہے، ان کے کلام میں وہ خصوصیات
بدرجہ ”کمال موجود ہیں۔ فارسی میں شعر کہنا دشوار نہیں لیکن فارسیت
پیدا کرنا یقیناً دشوار ہے۔ برصغیر پاک و پند کے فارسی شعرا میں اردو
زبان کی یہ نہیں جاتی، لیکن وحشت کا شار بلاشبہ عہدِ حاضر میں
صفِ اول کے ان فارسی گو شعرا میں ہوتا ہے جن کا کلام اس عیب سے
پاک ہے۔ اس میں گوئی شک نہیں کہ ان کے کلام کا پیشتر حصہ اردو
اور کم تر حصہ فارسی شاعری ہر سیط ہے لیکن یہی کم تر حصہ اتنا کافی
اور خاصا ہے کہ فارسی میں ان کی قادر الکلامی، لکھنے سنجی، بلند پروازی،

۵۔ وحشت کے نام علامہ اقبال کے ایک مکتب سے اقتباس مشمولہ
”القوش و آثار“، ص ۹۶ -

۶۔ مولانا ظفر علی خان کے اُس تصریح سے اقتباس جو دیوان وحشت
(مطبوعہ ستارہ پند پریس کلکٹن، ۱۹۱۰ء) کے بارے میں روزنامہ زمیندار
لاہور، مورخہ ۲۲ اپریل ۱۹۱۵ء میں شائع ہوا تھا۔

ہدیسی نظام کے خلاف علم بناوت بلند ہو چکا تھا ۔ ماس اجیوں کی عبارات
ہدیسی ”بڑاؤ اور حکومت کرو“ ناکام ثابت ہو چکی تھی ۔ انگریزوں کی
بے جا پہشت پناہی نے مسلمانوں کے خلاف ہندوؤں کا حوصلہ بڑھایا اور
انہوں نے مسلمانوں کو اقتصادی و سیاسی طور پر ایدا پہنچانے میں کوئی
کسر نہ الہا نہ رکھی، لیکن مسلمان بیدار ہو چکے تھے ۔ وہ مسلم قومیت
کا مفہوم سمجھے چکے تھے ۔ وہ اپنا حق متوالا خوب جانتے تھے ۔ انگریزوں
اور ہندوؤں پر مسلمانوں کے متعلق یہ بات ثابت ہو چکی تھی :

باطل سے دینے والے اسے آسمان نہیں لیں ۴۴
سو بار کر چکا ہے تو امتحان ہارا

وحشت نے اپنے سیاسی اشعار میں امن زمانے سے تاریخی ہس منظر کو
نہایت خوبی سے بیش کیا ۔

ترے غمزے لڑا دین گے مسلمان کو مسلمان سے
ترے عشوے بھڑا دین گے بربمن کو بربمن سے
مسلمان سرزمین بند پر آٹھ سو سال حکومت کر چکے تھے ۔ وہ ایک پھادر،
جانباز و جانثار قوم کی حیثیت سے بھیشہ سر بلند رہے ۔ ہندوؤں کی اسکیمیں
ناکام ثابت ہوئیں ۔ انگریزوں کا قلع قع ہوا :

ہابندی رسم کرو سمجھا ہے بندگی
زفار چھین لیں گے ابھی بربمن سے ہم

مسلم لیک کی تحریک نے زور پکڑا تو قائد اعظم کی قیادت میں سارے
بر صغیر کے مسلمان ایک پلیٹ فارم پر متعدد ہو گئے ۔ ۱۹۷۰ء میں
علامہ اقبال کے تصور پاکستان اور ۱۹۸۰ء کی قرارداد پاکستان کی چھاؤں
میں مطالبه پاکستان کے نعروں سے برصغیر کی نضا گولج آٹھی تو کانگریس
نے انتقامی کاروانیوں کی ہوا اور تیز کر دی ۔ اقبال کے ماتھے مالو و حشت
کا یہ لیفام ہی بنگال کے گرشہ گوشہ میں پھیل کیا :

حجا رنگ التقام خزان کا ہو دیکھئے
ڈرنے لگئے ہیں جوش بھار و خزان سے ۴۵
یہ کیسی کثرتِ گل ہے یہ کیا رونق ہے گلشن کی
جگہ کاہے گواب ہو گی یہاں میرے لشمن کی

حیثت اور جذبہ“ قومیت کی روح بھولنگ دی تھی ۔ مولانا حالی کی مسند پر ”مد و جزر اسلام“ نے اردو شاعری کا رخ بھیر دیا تھا ۔ سیاسی و سماجی مسائل ، منوری تہذیب و تعلیم پر اکبر اللہ آبادی کی کھلی تنقید اور شعریت کے ساتھ طنز و مزاح کے تیر و نشتر کے حوالے سے مغرب زدہ محاکوں کو ایک نئی اور انقلابی صفت موڑنے کی مساعی جاری تھی ۔ امن سلسے کی آخری حکڑی ، ”ہالہ اور صدائے درد“ کے خالق علامہ اقبال کے اعجاز شعر :

ع جل رہا ہوں کل نہیں بڑی کسی پہلو مجھے
کی پیغم لہریں بساطِ کائنات پر ابھر رہی تھیں :
سوئے والوں کو جگا دے شعر کے اعجاز سے
خرمنِ باطل جلا دے شعلہ آواز سے

یہ وہ زمانہ تھا جب وحشت کا عنفوانِ شباب تھا ۔ شہر کاٹتہ وحشت کا وطن و مسکن تھا ۔ کلکتہ جو اُس وقت سیاست و انقلاب کا مرکز تھا ۔ ان کی آنکھوں کے سامنے کئی ہی تحریکات نے جنم لیا اور کتنے ہی انقلابات روئما ہوئے ۔ کالنگریس ، سلم لیگ ، خلافت ، احرار ، تقسیم بنگال ، ترک موالات وغیرہ جیسی تحریکوں نے مسلمانانِ بند کو کٹی آزمائشوں کے راستوں پر ڈال رکھا تھا ۔ ان حالات و واقعات کا وحشت کی زلگی پر اثر انداز ہونا لازمی تھا ۔ وہ فطرت کی طرف سے ایک حسام دل اور بیدار دماغ لے کر آئے تھے ۔ حبِ وطن ایک فطری جذبہ ہے ۔ وحشت بھی اس جذبہ سے سروشار تھی ۔ فلی آزادی سنگینوں کی چھاؤں ، شمشیروں کے سایوں اور شہیدوں کے لہو سے پروان چڑھتا ہے ۔ متحده ہندوستان کا دور خلاصی ایک ایسے بھرمان سے گزر رہا تھا کہ ایثار و تربانی کے بغیر برتاؤی سامراج کا خاتمہ ممکن نہ تھا ۔ جہاں پنجاب میں اقبال کی یہ آواز بلند ہوئی :

ہویدا آج انے زخمِ بنهان کر کے چھوڑیں گے
لہو رُو رُو گے محفل کو گلستان کر کے چھوڑیں گے

وہاں سر زین بنگال میں وحشت نے اپنے وطن کو جوشِ طلب سے اس طرح آکاہ کیا :

بہارِ گلِ ستھاضنی ہے خونِ بلبل کی
گہ بہی چاہیں رنگینیِ چمن گے لمبے

میں دور ہیٹھے کھر ان دو ہم عصروں میں جو ذہنی تربت تھی اس کی مثال شہاد و نادر ہی متقی ہے بلکہ اس بھی بھی ، افرانفری ، خود سری و خود لگری کے دور میں تو اخلاص و ایثار کی ایسی باتیں صراسر مفقود ہیں - علامہ اقبال و حشت کے نام اہنئے ایک مکتوب گرامی میں تحریر فرماتے ہیں :

”میں ایک عرصے سے آپ کے کلام کو شوق سے پڑھتا ہوں اور آپ کا خائیل اللہ مذاخ ہوں - دیوان تقریباً سب کا سب پڑھا اور خوب لطف آنھایا۔ ماشاء اللہ آپ کی طبیعت نہایت تیز ہے اور فی زمالہ بہت کم لوگ ایسا کہہ سکتے ہیں - آپ کی مضمون آفرینی اور ترکیبوں کی چستی خاص طور پر قابلِ داد ہے - فارسی کلام بھی آپ کی طباعی کا ایک عمدہ نمونہ ہے - شعر کا پڑھا خاصہ یہ ہے کہ ایک مستقل اثر پڑھتے والی کے دل پر چھوڑ جائے تو یہ بات آپ کے کلام میں بدرجہ اتم موجود ہے۔“

علامہ رضا علی و حشت کلکتوی نے ایک بلند مرتبہ غزل گو کی حیثیت سے جو شہرت و نام و ری حاصل کی آئی تاریخِ ادبِ اردو کبھی فراموش نہیں کھر سکتی ، لیکن ان کے کلام کے خالق مطالعے سے ان کی شعری تخلیقات کا ایک اور ایہم گوشہ پھرے سامنے آتا ہے جو ان کی قومی لفظوں اور سیاسی و ملی اشعار پر مشتمل ہے - یہ لفظیں اور اشعار حب الوطنی ، السان دوستی اور حریت و قومیت کے بے بیان جذبات سے لمبیز ہیں - ان میں اسلام کے زریں نظریات ، انحصار ، مساوات اور انسانی آزادی کا عکس ہے - زندگی و بیداری کا روح افزا بیغام ہے -

و حشت نے ایسے ماحول میں آنکھیں کھولی تھیں جو مشرق تہذیب اور اسلامی تمدن کا گھوارہ تھا - وہ اسلامی تعلیمات اور علوم شرقیہ عہ اچھی طرح ہرہ ور تھی - جب انہوں نے شعرو ادب کی دلیا میں قدم رکھا تو داغِ دہلوی اور ایسیر میناٹی کا طوطی بول رہا تھا - یہ ان کا آخری دور تھا - ہدھِ حسین آزاد کے طرزِ جدید کی شاعری کی بنیاد پڑھ کی تھی - سرسوہدِ احمد خان کی تحریر و تحریر نے مسلمانوں میں احساسِ حریت ، قومی

- ”معاصرین البال کی لظر میں“ از ہد عبد اللہ قریشی ، مطبوعہ مجلس ترق ادب لاہور ، بہ اشتراک اقبال اکادمی لاہور ، ص ۳۲۸ ، بحوالہ لقوش و آثار ، شائع گردہ قرآن منزل ، ڈھاگہ ، ص ۹۶ -

یہیں ہے گھہ ہمارے دوست مولانا رضا علی وقت کا کلام اپنی قدر گھرا کے رہے کا اور ان کے دیوان کی کئی دفعہ چھوٹے کی نوبت آئے گی ۔ ” اردو ادب کے لیے یہ اس خوش آئند ہے کہ زمانے کی ناقدری اور مولانا وحشت کے اندیشه کے باوجود مولانا ظفر علی خان کی یہ ”بر خلوص آزو“ اور دل سے تکلی ہون ہشین گوف صحیح ثابت ہوئی ۔ کلام وحشت کی قدر و قیمت روز بروز بڑھتی ہی کئی ۔ نہ صرف وحشت کی زندگی میں بلکہ ان کی وفات کے بعد بھی الہیں عزت و احترام کا وہ مقام عطا ہوا جو اردو کے بہت کم شاعروں کو ہوا ۔ دیوان وحشت کے بعد ان کے کئی مجموعہ منظومات چھپے اور ارباب فکر و دانش سے خراج تحسین وصول کیے ۔ ترانہ ”وحشت (طبعوعہ مکتبہ جدید لاہور اور دیگر اشاعتی ادارے کراچی) کے کئی کئی ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں، وہ بھی اب لاپاب ہیں ۔ باقیات، نقوش و آثار (قرآن منزل ذہاکہ) کے نام سے شائع ہو چکے ہیں ۔ آج بھی اس کی مانگ موجود ہے ۔ وحشت کی اس مقبولیت سے ”دہستان غزن“ کی پاد تازہ ہو جاتی ہے ۔

مر عبد القادر اور مولانا ظفر علی خان کی طرح علماء اقبال بھی وحشت کے بہت قدردان تھے ۔ اقبال اور وحشت کی دوستی اپنی مثال آپ تھی ۔ وحشت کے دل میں بھی اقبال کی بے حد قدر و منزلت تھی ۔ الہوں نے اپل بنکال کی ناقدری و وحشت ناشناسی کا یہ گلم ان الفاظ میں کیا تھا :

خیال تک نہ کیا اپل۔ الجمن نے کبھی
تمام رات جلی شمع الجمن کے لیے

لیکن الہوں نے اقبال اور اپل پنجاب کی قدر افزائی کا اعتراف نہایت التخار و البساط سے کیا ہے :

اگر بنکال قدر من نہی دالہ چہ غم وحشت
صدائے می دهد از گوشہ پنجاب اقبال

اقبال شناسی و اقبال لوازی کی ایسی مثالیں وحشت کے پان جا بجا ملتی ہیں ۔ کلکتہ میں کبھی اقبال سے وحشت کی ملاقات ہوئی یا نہیں اس کا مجھے علم نہیں لیکن میں یہ جانتا ہوں کہ وحشت کبھی پنجاب نہیں گئی ۔ سینکڑوں

کفرت ہیں اور ملک کے سر بر آور دو اردو وسائل اپنے حصہ نظم کو آپ کی غزلیات سے زینت دینا داخل فیشن سمجھتے ہیں - مولانا کے کلام کا بڑا حصہ ملک کے سخن منج طبقے تک اگرچہ امن طور پر پہلے ہی پنج چکا ہے لیکن ہم امن ضرورت کو ایک عرصہ سے محسوس کر رہے تھے کہ آپ اپنے کلام کا مکمل مجموعہ مرتب کر کے شائع کر دیں تاکہ لہ صرف وہ حضرات جو پہلے ہی اس سے مستفید ہو چکے ہیں اس سے قند مکرر کا لطف انہائیں بلکہ ذی مذاق اصحاب یہی امن سے بہرہ الدوز پو سکیں - امن ضرورت کو مولانا نے ڈیڑھ سو صفحات کے ایک دیدہ زیب دیوان کی اشاعت سے ہورا کیا ہے - جس میں آپ کی مختلف الامتناف فظیلیں جمع کر دی گئی ہیں -

مولانا کے دیوان ہی سے نمونے کے طور پر کسی حصہ کا التخاب کرتا بوجہ اس کے حشو و زائد سے ہاک ہونے کے ویسا ہی مشکل ہے جیسا "دیوان حافظہ" کا انتخاب کرنا - امن قسم کے ترانوں سے جنہیں سن کر روح وجد میں آتی ہے دیوان ہوا ہڑا ہے - مولانا وحشت ریختہ کوئی ہی کے فن لاطولی نہیں رکھتے بلکہ آپ کا فارسی کلام یہی استادانہ رنگ میں ڈوبا ہوا ہے - جس زمانے میں ہزاریل پائنس ہر قس آف ویلس رونق افروز پنڈ ہوئے تھے - مولانا نے ایک شخص (اس شخص کا الکریزی منظوم ترجمہ شری بڑی ناتھ لائبریریں امپریل لائبریری کاکت نے اسی موقع پر کیا تھا) ہزاریں کی مدح میں تحریر فرمایا تھا - ایک زمانہ وہ تھا کہ شاعر ایک شعر کہتا تھا اور سخن شناس امن کے ملے میں ایسے مونے چالدی میں قولتے تھے -

رضی دالش نے جب یہ شعر کہا :

تاک را سر سبز کن این ابر لیسان در بھار
قطره تا مٹے می تو الد شد چرا گوبہ شود

تو دارا شکوہ نے اسے ایک لاکھ روپیہ عطا کیا - یا یہ ایک زمانہ ہے کہ تخلی کے جواہر ریزوں کے ایک ایسے ہے بہا گنجینہ جیسا دیوان حشت ہے، ایک روپیہ قیمت رکھی گئی ہے، لیکن زمانے کی تالقداری سے بے چارہ شاعر اپنے دیوان کے سروق پر غالب کے الفاظ میں یہ الديشہ ظاہر ہوتا ہے :

تازدیوانم کہ سرست سخن خواہد شدن
ایں میے از تھط خریداران کہن خواہد شدن

لیکن باوجود نظم کی گرساد بازاری اور ابناۓ زمانہ کی تاجداری کے ہمیں

تک قدر شناس تھے اور سب نے جی گھوول کر ان کے کلام کی داد دی ہے۔“

حقیقت یہ ہے کہ مولانا وحشت صرف استاد فن و سخن ہی نہ تھے بلکہ تحقیق و تنقید کے میدان میں بھی منفرد مقام کے حامل تھے۔ ان کی لکارشاتِ نظم و نثر دونوں معیاری اور اعلیٰ ہایہ کی ہوتی تھیں۔ وحشت کے تنقیدی مقالات جو مخزن میں شائع ہوئے وہ ان کی تنقیدی بصیرت اور عقائد، فکر و نظر کا مظہر ہیں۔ وحشت کا دبستان مخزن ہے کیا تعلق تھا اور اپل پنجاب کی نظر میں ان کا کیا مقام تھا، اس کا اندازہ اس بات سے لکایا جا سکتا ہے کہ سر عبدالقدار ایک مصرعہ طرح تجویز فرماتے اور اس پر وحشت اور اقبال کی ہم طرحی غزلیں ایک صفحے پر مخزن کی زینت بتتیں۔ عبدالقدار نے وحشت کو مخزن کے حصہ نظم کی ادارت کی پیش کش یہی کی تھی، لیکن وہ اپنی عدم الفرصتی کے باعث قبول نہ کر سکے۔ وحشت کی شاعری اور انشاء ہرداری سے متعلق سر عبدالقدار نے وقتاً فوقاً جس گران ماہدی خیالات کا اظہار فرمایا تھا وہ مخزن کے اداریوں اور دیگر صحیفوں کے اوراق میں محفوظ ہیں۔ سر عبدالقدار کلکتہ کے بعض دیگر مقتندر ادبیوں کی پذیرائی یہی فرماتے تھے، جن میں بروفیسر عبدالغفور شہباز کا نام یہی قابل ذکر ہے۔ بروفیسر شہباز کی ایک کتاب کا دیباچہ، قریر فرمایا تھا جو اپنے وقت میں ان کے بانگ درا کے دیباچہ کی طرح مقبول ہوا۔

”دبستان مخزن“ کے تیسرے ایم رکن مولانا ظفر علی خان سے علامہ وحشت کی راہ و رسم کی ابتدا یہی مخزن کے ذریعے ہوتی تھی۔ مولانا موصوف وحشت کی شاعرالله عظمت اور اخلاص و محبت کے دل سے قائل تھے اور حسب موقع اس کا اظہار یہی فرماتے تھے۔ ۱۹۱۰ء میں جب وحشت کا پہلا شعری مجموعہ منظر عام پر آیا تو مولانا ظفر علی خان نے ان کی فارسی اور اردو شاعری سے متعلق اپنے گران قدر خیالات کا اظہار فرمایا اور اپنے روزنامہ زمیندار لاہور مورخ ۲۲ اپریل ۱۹۱۵ء میں شائع کیا۔ اس تبصرے کو مولانا ظفر کے ایات کا ایک نادر نمونہ یہی کہا جا سکتا ہے اور اب یہ تواریخ ظفر کے سرمایہ کی حیثیت رکھتا ہے:

”مولوی رضا علی وحشت گنتی کے ان سخن و رزوں میں سے یہ جن کا کلام اپنی ولگینی و عنانی کے باعث قبول عام کی سند حاصل کر چکا ہے۔ آپ کی نازک خیالی اور معنی آفرینی ذوقِ سلیم کے خراج، تحسین وصول

وسيع تھا کہ اس نے "دبستانِ مخزن" کی صورت اختیار کر لی تھی۔ مخزن کے قلمی معاونین میں متحده پندوستان کی صفت اول کے اہل قلم مثلاً مولانا حضرت موبانی، اکبر اللہ آبادی، جلیل مانکھوری، قاضی عبدالفقار، سجاد حیدر پالدروم، لوح تاروی اور نیاز فتح ہوری شامل تھیں۔ زندہ دلان پنجاب میں سر عبد القادر، علامہ اقبال، مولانا ظفر علی خان، حکیم یوسف حسن، میاں بشیر احمد، ڈاکٹر تائیر، اختر شیرانی اور حفیظ جالندھری جیسے مشاہیر اردو اور اکابر ادب کے نام خصوصی اہمیت کے حامل ہیں۔ پنجاب کی ان قاموں ہستہوں میں سر عبد القادر، علامہ اقبال، ظفر علی خان اور حفیظ جالندھری سے مولانا رضا علی وحشت سے دوستانہ تعلقات تھے۔ ان بزرگوں میں سے اتنا خلوص و محبت کے مراسم استوار تھے۔ ان میں آخری دم تک یہ رشتہ اخلاص و صروت بذریعہ خط و کتابت بھی لائم رہا۔ اس زمانے میں لاہور کے ادبی ماحول اور اس کی خصوصیات کا اندازہ ڈاکٹر علام حسین ذوالفقار کے ان الفاظ سے لکھا جا سکتا ہے:

”علامہ اقبال، شیخ عبد القادر، چوبیدری شہاب الدین اس زمانے میں لاہور کی ثقافتی فضا کی روح روان تھی۔ ان حضرات سے ظفر علی خان کے دوستانہ مراسم بہت جلد قائم ہو گئے۔ ان باکمال ہستیوں کے اجتماع سے دہلی لکھنؤ اور حیدر آباد (دنکن) کے علاوہ لاہور بھی اردو ادبیات کا ایک بہت بڑا گھواڑہ بن گیا۔ ان ہستیوں کا باہم مل یہاں ہی ادبیات اردو کی حیات تو کا بیش خیمد تھا۔ صحیح و شام ملاقاتیں ہوتیں۔ بہت سے معاشر ق مسائل زیر بحث آئیں اور انہی مباحث کا ماحصل شعر و ادب کا جامہ پہن کر لوگوں کے سامنے آ جاتا۔“

اسی عمری فضا کا ذکر یونیورسٹی کے مشہور و ممتاز اور بزرگ لقاد بروفیسر جنون گور کھپوری نے انہی معروکہ آراء کتاب ”غالب شخص اور شاعر (ص ۱۰۷) میں بھی کیا ہے۔ جس کی چند صفحیں یہ ہیں:

”وحشت کے ان معاصرین میں جو کم و بیش ان کے ہم عمر تھے جن سے ان کے تعلقات مخلصاً تھے۔ سر عبد القادر، ڈاکٹر علامہ اقبال اور مولانا ظفر علی خان تاریخ ماز ہستیان تھیں۔ یہ لوگ صدق دل یہی وحشت

اقبال اور وحشت

وفا راشدی

”مولانا رضا علی وحشت معمولی شخصیت کے آدمی نہیں تھے۔ وہ عالم متبصر اور فاضل۔ اجل تھے۔ اردو، فارسی اور عربی زبانوں اور ان کے ایات ہر وہ ما برالہ اور مبصر اللہ عبور رکھتے تھے۔ انگریزی زبان ہر ہی ان کو اتنی قدرت حاصل تھی کہ اس میں تنقیدیں اپنے زمانے میں اختراعات کا درجہ رکھتی تھیں۔ یہ تنقیدیں زیادہ تو اس دور کے سب سے زیادہ مقندر اردو جریدہ ”مُخْزَن“ لاہور میں شائع ہوئی رہیں۔ دوسرے مسائل اپنے تنوعات کے باوجود اساسی اعتبار سے مُخْزَن کے ہم خیال، ہم لنظر اور ہم آہنگ تھے۔ اس لیے اگر ۱۹۰۵ء سے ۱۹۲۰ء تک ادبی اور ثقافتی اکنیاسات کو کسی دبستان کے نام سے موسموں گیا جائے تو اس کو ”دبستان مُخْزَن“ کہنا بہت مناسب ہوگا۔ وحشت اسی دبستان کے تربیت پاٹھ تھے اور اپنے ہم دبستانوں میں بڑی قدر اور عزت کی لگانے سے دیکھئے جاتے تھے۔“^۱

پروفیسر مجنون گورکھ پوری جیسے بزرگ نقاد کی یہ رائے گرامی ان کی معركہ آرا کتاب ”غالب شخص اور شاعر“ (ص ۱۰۷) سے اتنا ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ لاہور کا مایمتامہ ”مُخْزَن“ اس زمانے سر عبدالقادر جیسے یکاہ عصر اہل قلم اور ایڈیٹر کی ادارت میں خاص اہتمام اور خاص الداڑ سے شائع ہوتا تھا۔ قومی گردار کی تعمیر و اصلاح، معاشرے کی تشكیل و تطہیر اور علم و ادب کی نشر و اشاعت کے سلسلہ میں جو کام ایسوسی ایڈی کے دوسرے لصفت میں سرسید احمد خان کے رسالہ ”تہذیب الاخلاق“ نے کیا تھا وہی کام ایسوسی ایڈی کے آغاز میں ”مُخْزَن“ نے کیا۔ پورے برصغیر میں مُخْزَن کا حلقة اتنا

۱۔ ”غالب شخص اور شاعر“ از پروفیسر مجنون گورکھ پوری، ص ۱۰۳۔

سورہ حجرات سے واضح ہے کہ ذاتیں اور خالدان محض شناخت کے لیے ہیں ، اصلی شرف و نسبیت کا معیار نسب نہیں تھوڑی ہے ۔ علامہ اقبال اسی ہر زور دیتے ہیں اور شعوبی ، قبائلی ، لسلی ، لونی اور لسانی استیازات ہر اسلامی نصیب العین کی فوقت تسلیم کرتے ہیں اور یہی وہ سرکردی لکھتے ہے جہاں سے ہم مذکورہ بالا مسائل کو حل کر سکتے ہیں ۔ باق رہا لسانی سٹاٹہ تو اسلام کی عمرانی تاریخ کے مطالعہ میں اس کا جواب موجود ہے ۔ زبانی اظہار کا وسیلہ ہیں وہ بت نہیں کہ ان کی وجہ کی جانبے ۔ صدیوں تک تمدنی سطح پر ترجیحات کا ایک اصول قائم رہا ہے جس کی رو سے عربی کو قرآن پاک کی زبان ہونے کی وجہ سے فوقت حاصل تھی ، عالم۔ اسلام کی ثقافتی زبان فارسی تھی ، مسلمان جس ملک میں بھی کئی دیگر زبان کو الہوں نے اظہار کا وسیلہ بنایا ۔ جس علاقے میں پہنچ دیاں کی علاقائی زبان ان کے لیے تبلیغ و پروایت کا ذریعہ ہوتی ۔ زبان کے ساتھ پرستش کا سکونی شائیبہ شامل نہیں کیا گیا کیا نہ ملکی اور علاقائی زبانوں کے درمیان گھسی مناقشت کی خبر ملتی ہے ۔ یہ سویں صدی سے قبل عالم اسلام میں زبانیں جھکڑے کا مجبہ نہیں تھیں ، کیونکہ اصل اہمیت زبانوں کو نہیں مطالب کرو حاصل رہیں ۔ زبان تو اظہار کا وسیلہ ہے جو وسیلہ ہوتا ہے اگر وہ مقصد بن جائے تو اس سے کتنی خرابیاں پیدا ہوتی ہیں ۔ ہمارے لسانی مسائل میں یہی خرابیاں رہا ہا چکی ہیں اور فکر اقبال سے ۲۴ ان ہر غلبہ پا سکتے ہیں ۔

محبت گی سطح سے عقیدے اور اقدار تک لے جانے کی جد و جهد در حیثت علامہ کے تصور وطنیت کی بنہاد ہے ۔ مادی اغراض کو روحاںی اقدار کے تابع رکھنے کا یہی بینادی وصف علامہ اقبال کے نزدیک سبھے ہے । اہم ہے ۔ وطن کو نہوں جغرافیائی حدود سے وسیع تر سطحون بہ لے جانے کا عمل تصور ملت کی اساس ہے ، اگر اس کے پس پشت دلیاوی اغراض کی بجائے دینی اقدار ہوں گی تو یہ سفر بین عالم اسلام کی نکری وحدت کی طرف لے جائے کا اور امن کی خایت کی طرف بھی جس کے مطابق اسلام کا نظام بینادی طور پر ہالہ انسالیت کے لیے ہے ، زمان و مکان کی قبود سے بہتراء ہے اور امن میں سارے عالم کے لیے فلاح کا بیفام مضمر ہے ۔

اسن تذییہن طریق کار گو علامہ اقبال نے زندگی کے دوسرا سے دوائر بین بھی اختیار کرنے کا مشورہ دیا ہے لیکن وطن کے تصور کے سلسلے میں امن کی اہمیت کسی طرح فراموش نہیں کی جا سکتی ۔ علامہ نے اسے جا بھا مثالیں دے کر واضح کیا ہے اور تاریخ اسلام کے ماجی پہلوؤں سے بھی یہی بات آشکار ہوئے ہے کہ مسلمان جس ملک میں بھی گئے اسی کو اپنا وطن قرار دیا اور وہاں کی سملئی زندگی کا حصہ بن کر اسلام کے اعلیٰ مقاصد کی تکمیل میں گوشہ دیا ہوئے ۔ رسول یاک^۶ کی پھرتوں میں بھی علامہ کے نزدیک یہی اشارہ موجود ہے کہ اعلیٰ مقاصد کے حصول کے لیے انہی علاقوں اور شہر کی محبت کو قربان کیا جا سکتا ہے ۔ لم یا مدد و لم یو لد کی وضاحت گرتے ہوئے رموز بے خودی میں فرماتے ہیں :

قوم تو از رنگ و خون بالا تر است
قیمت یک اسودش صد احمر است^۷

* * *

گر نسب را جزو ملت گردہ
رخنہ در کار اخوت گردہ^۸

بر گسہ ہا در بند اقلیم وجد است
بے خبر از لم یاد لم بولد است^۹

- ۶- رموز بے خودی ، ص ۱۸۸

- ۷- ایضاً ، ص ۱۸۹

- ۸- ایضاً ، ص ۱۹۰

کا لفظ اہم ہے اور Sink Deeper کا مشورہ ایک عرضی الدام کے طور پر ہی گوارا کیا گیا ہے۔ ان میں ان مسلمان مالک کے درمیان نکری رابطے کی جستجو، جہان مسلمان ایک اہم اور موثر عنصر کے طور پر موجود ہیں، ایک اہم فرضیہ ہیں جاتی ہے۔ دوسرا اقتباس اشتراکِ زبان، اشتراکِ وطن اور اشتراکِ اغراض اقتصادی کو بنیاد نہیں مالتا۔ اقبال کے تزدیک جب تک اخلاق اور دینی اقدام کسی نظام معاشرت کی بنیاد نہیں بنتیں، ان وقت تک مادی ذرائع چنگیزیت کا رنگ اختیار کرتے رہتے ہیں اور اگر مادی وسائل ہی کو اصل اصول تسلیم کر لہا جائے تو ہر یہ اسلام سے متصادم ہو جاتے ہیں، گویا ایک نظریاتی ریاست کے لیے مادی فوائد کو فقط اعلیٰ مقاصد کے حصول ہی کا ذریعہ ہونا چاہیے نہ کہ خود مقصد۔ بصورت دیگر یہ اقدام ”بت برمقی“ کے ذیل میں آئے گا۔

تیسرا اقتباس میو یہ بنیادی نکتہ آنہا گیا ہے کہ :

اگر قوم از وطن بودے ہدء^۱ لہ دادے دعوت دین بولہب را
جس کا ہدیہ مطلب یہ ہے کہ اصل اہمیت بنیادی نصب العین اور اقدار
کو ہے، مادی فوائد اور مادی وسائل کو نہیں۔ ان تینوں اقتباسات کا
مرکزی زاویہ یہی ہے کہ دین اور دلیا دولوں اہم ہیں لیکن دنیا کو دین
کے تابع رہنا چاہیے۔

دوسرा اقتباس ان لحاظ سے ہدیہ اہم ہے کہ ان میں زمان و مکان کا
حوالہ آیا ہے۔ علامہ اقبال نے اپنی زندگی کا بیشتر حصہ زمان و مکان کے
تصور کی نوعیت اور اہمیت معلوم کرنے میں صرف کیا اور وہ اسے اسلامی
معاشرے کے لیے موت و حیات کا مسئلہ، قرار دیتے ہیں۔ انہوں نے مکان
سے زمان کے سفر کو مذکورہ اقتباس میں ایک تجزیہ تصور ہی کیا قرار دیا
ہے ان اعتبار سے اگر ہم علامہ کے فکر کے مرکزی نقطے پر بہروسا کریں
تو ان کے تصور وطنیت کو یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ اقبال وطن کی
محبت کو نفسیاتی سطح پر ایک حقیقت کے طور پر تسلیم کرتے ہیں اور ان
کے خلاف نہیں لیکن وہ مادے سے روح، مکان سے زمان، اور دلیا ولی حقائق
سے تحریکی حقائق کی طرف سفر کو لازمی قرار دیتے ہیں۔ وطن کو نفسیاتی

میں شک نہیں کہ یہ ایک وطن دوست کی راہ پر ہوئے لیکن
لبی آخراً الزمان کی راہ نہ ہوئے۔ نبوتِ مُحَمَّدیہ کی غایت الغایات
یہ ہے کہ ایک بہت اجتماعیہ انسانیہ قائم کی جائے جس کی
تشکیل امن قانونِ اللہ کے تابع ہو جو نبوتِ مُحَمَّدیہ کو بارگاہِ
اللہ سے عطا ہوا تھا، بالفاظ دیگر یوں کہیے کہ بنی نوع
الاسان کی اقوام کو باوجود شعوب و قبائل اور الوان و السنہ
کے اختلافات کو تسلیم کر لینے کے ان کو تمام آلودگیوں سے
منزہ کیا جائے جو زمان و مکان، وطن، قوم، نسل، نسب،
ملک وغیرہ کے ناموں سے موسوم کی جاتی ہیں اور اس طرح اس
پیکرِ خاکی کو وہ ملکوں تخلیق عطا کیا جائے جو انہی وقت
کے بر لحظہ میں ”ابدیت“ سے بہمنار رہتا ہے۔ یہ ہے مقامِ
مُحَمَّدی، یہ ہے نصب العین ملتِ اسلامیہ کا۔ اس کی بلندیوں
تک پہنچنے تک معلوم نہیں حضرتِ انسان کو کتنی مددیاں
لگیں۔ مگر اس میں بھی کچھ شک نہیں کہ اقوام عالم کی
یادی مغاثرت دور کرنے اور باوجود شعوبی، قبائلی، نسلی،
لوئی اور لسانی امتیازات کے ان کو یک رنگ کرنے میں اسلام
نے وہ کام تیرہ سو سال میں کیا ہے جو دیگر ادیان سے
تین ہزار سال میں بھی نہ ہو سکا۔ یقین جائیش کہ دینِ اسلام
ایک پوشیدہ اور غیر محسوس حیات اور نفسیاتی عمل ہے جو
بغیر کسی تبلیغی کوششوں کے بھی عالمِ انسانی کے فکر و
عمل کو متاثر کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ ایسے عمل کو
حال کی سیاسی مفکرین کی جدت طرزاً یوں سے مسخ کرنا ظلم
عظم ہے خود بنی نوع انسان پر اور اس نبوت کی ہمہ گیری پر
جس کے قلب و ضمیر سے اس کا آغاز ہوا۔^{۱۲۳}

اقبال کے یہ تین اقتباسات ان کی زندگی کے تین مختلف ادوار سے لیے گئے
ہیں۔ یہوں کے درمیان ایک فکری ربط موجود ہے۔ پہلے اقتباس میں علامہ
نے جو کچھ کہا ہے اس میں عالمِ اسلام کے حوالہ سے بات کہی گئی
ہے۔ مسلمانِ مالک کے درمیان جدا جدا جدا مالک کے طور پر رہتے ہوئے بھی
ایک ہم آہنگ کی تلاش ضروری قرار دی گئی ہے۔ اس میں Temporarily

”اگر وطنیت کا جذبہ ایسا اہم اور قابل قدر تھا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعض اقارب اور ہم نسلوں اور ہم قوموں کو آپ سے براخاش ہونی کیوں؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسلام کو محض ایک عالمگیر ملت مسجھو کر بلحاظ قوم یا قومیت ابو جہل اور ابولہب کو کیوں نہ اپنا بنائے رکھا اور ان کی دلجوئی کرنے رہے بلکہ کیوں نہ عرب کے سیاسی امور میں ان کے ساتھ فویت وطنی قائم رکھی۔ اگر اسلام سے مطلق آزادی مراد تھی تو آزادی کا نصب العین تو قریش مکہ کا بھی تھا۔ مگر افسوس آپ ان لکھنہ ہر غور نہیں فرمائے کہ پیغمبر خدا کے نزدیک اسلام دین قیم اور امت مسلمہ کی آزادی مقصود تھی ان کو چھوڑنا یا ان کو کسی دوسری ہیئت اجتماعیہ کے تابع رکھ کر کوئی اور آزادی چاہنا ہے معنی تھا۔ ابو جہل اور ابولہب امت مسلمہ کو ہی آزادی سے بہلنا پہولتا نہیں دیکھ سکتے تھے کہ بطور مدافعت ہی ان سے نزع در پیش آئی۔ ہدایہ (فداء امی و ابی) کی قوم بعثت سے پہلے قوم تھی اور آزاد تھی، لیکن جب ہدایہ صلی اللہ علیہ وسلم کی امت بننے لگی تو اب قوی حیثیت ثانوی رہ گئی۔ جو لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی متابعت میں آکئے، وہ خواہ ان کی قوم میں سے تھے یا دیگر اقوام سے، وہ سب امت مسلمہ یا ملت ہدایہ بن گئے۔ پہلے وہ ملک و نسب کے کرفتار تھے اب ملک و نسب ان کا گرفتار ہو گیا:

کسے کو پنجہ زد ملک و نسب وا
نہ دادلہ نکتہ دین اہل عرب را
اگر قوم از وطن بودے ہدایہ
نہ دادے دعوت دین بو لهب را ۳

حضور رسالت ماب کے لیے یہ راہ بہت آسان تھی کہ آپ ابولہب یا ابو جہل یا کفار مکہ سے فرمائے کہ تم اپنی بُت ہرستی ہر قائم رہو ہم اپنی خدا ہرستی ہر قائم رہتے ہیں، مگر اس نسلی اور وطنی اشتراک کی بنا پر جو ہمارے اور ہمہارے درمیان موجود ہے ایک وحدت عربیہ قائم کی جا سکتی ہے۔ اگر حضور نعوذ بالله یہ راہ اختیار کرتے تو اس

مندرجہ ذیل پر اگر ان لکھا ہے :

"For the present every Muslim nation must sink into her own deeper self, temporarily focus her vision on herself alone, until all are strong and powerful to form a living family of republics. A true and living unity, according to the nationalist thinkers, is not so easy to be achieved by a merely symbolical overlordship. It is truly manifested in a multiplicity of free independent units where racial rivalries are adjusted and harmonized by the unifying bond of a common spiritual aspiration." 2. b.

(۲) ۱۹۱۴ء میں ملت یضا ہر ایک عمرانی نظر، کے عنوان سے علامہ اقبال کے انگریزی مقالے کا جو ترجمہ متاثر ہے اس میں مندرجہ ذیل اقتباس قابل غور ہے :

"سلطانوں اور دلیا کی دوسری قوموں میں اصولی فرق یہ ہے کہ قومیت کا اسلامی تصور دوسری اقوام کے تصور سے بالکل مختلف ہے۔ ہماری قومیت کا اصل اصول نہ اشتراکی زبان ہے نہ اشتراکی وطن، نہ اشتراکی اغراض اقتصادی۔ بلکہ ہم لوگ اس برادری میں جو چنان رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے قائم فرمائی تھی اس لیے شریک ہیں کہ مظاہر کائنات کے مستعلق ہم سب کے معقدات کا سرچشمہ ایک ہے اور جو تاریخی روایات ہم سب کو ترکہ میں پہنچی ہیں وہ بھی ہم سب کے لیے یکسان ہیں۔ اسلام تمام مادی قیود سے بیزاری ظاہر کرتا ہے اور اس کی قومیت کا دارو مدار ایک خاص تنزیہ تصور ہر ہے جس کی تجسسی شکل وہ جماعت اشخاص ہے جس میں بڑھنے اور بھیٹنے رہنے کی قابلیت طبعاً موجود ہے۔ اسلام کی زندگی کا اختصار کسی خاص قوم کے خصائص مخصوصہ اور شہائی مختصہ ہر نہیں ہے۔ خرufen اسلام زمان و سکان کی قیود سے مبترا ہے۔"

(۳) روزنامہ "احسان" میں ۹ مارچ ۱۹۳۸ء کو علامہ کا ایک بیان مولانا حسین احمد مدنی کے جواب میں شائع ہوا، جس میں فرماتے ہیں :

میں لکھو و نظر کی گون گون جی مشابہتیں اور گون گون سے اختلافات پیدا ہو چکے ہیں۔ پاکستانی مسلمانوں کا قومی رشتہ بھارت کے مسلمانوں اور دیگر مسلم ممالک کے ساتھ کیا ہے؟ (۳) پاکستان کے وجود میں آنے کے بعد یہ مسئلہ اہم ہے کہ آپ مغرب کے وطنی تصور کو قبول کرنا ہو گا یا اسے رد کر کے اپنے شخص کو ملی عزاداری کے ساتھ منسلک کیا جا سکتا ہے؟ (۴) پاکستان کی قومی زبان اردو ہے۔ مختلف مسلمان ممالک میں یہ لسانی اختلاف موجود ہے۔ ایران میں فارسی، عرب ممالک میں عربی، پاکستان میں اردو، الڈونیشیا میں الڈونیشیائی زبانیں ملکی اور قومی سطح پر چل رہی ہیں، تو پھر اس بات کی تلاش ضروری ہے کہ مسلمانوں کی تہذیبی زندگی میں زبانوں کی کیا اہمیت رہی ہے اور زبانوں کے بارے تیرہ سو سال میں مسلمانوں کا روایہ کیا رہا ہے؟

ان سوالوں کے علاوہ بھی بہت سے سوال سامنے آتے ہیں جن کے صحیح حل پر ہماری قومیت کی بنیادیں استوار ہو سکتی ہیں۔ لیکن انتر الجھر ہوئے سوالات کا کوئی مختصر سا جواب تو ممکن نہیں؛ وہ غورو نکر کے لیے بعض راہیں ضرور متعین کی جا سکتی ہیں۔ اس مقالے میں یہی کوشش کی گئی ہے کہ علامہ اقبال کی تحریروں کے حوالے سے بعض مسائل کے بارے میں گفتگو کی جا سکے۔

علامہ نے اشخار میں جا بجا وطنیت کے مغربی تصور کی مخالفت کی ہے۔ اس کے علاوہ ان کی نظری تحریروں میں بھی مسلمان ممالک کی عمرانی تاریخ کی مدد سے مسلمانوں کے تصور وطنیت کے بارے میں بعض بنیادی تصویرات ملتے ہیں۔ اس مرحلے پر جغرافیہ اور مجرد تصویرات کے درمیان ربط کی تلاش ہمیں پاکستانی قومیت کے اصل بنیاد تک لی جا سکتی ہے۔ ذیل میں علامہ کی تحریروں سے تین اقتباس پیش کر کے ان کے ہم پرده نکری رشتہوں کا سراغ لکھنے کی سعی کی گئی ہے تاکہ مذکورہ بالا سوالات کے بارے میں کسی واضح راستے کا تعین ہو سکے۔

(۱) علامہ نے The Reconstruction of Religious Thought in Islam p. 159 میں جغرافیائی اور سیاسی حوالے سے

تا آنکہ انہوں نے قائد اعظم کے نام انہی خطوط میں سیاسی ہلیٹ فارم سے پاکستان کا مطالبہ پیش کرنے کی تجویز پیش فرمائی۔
اقبال وطن کی محبت کو لفظیات حقیقت کے طور پر تسلیم کرتے ہیں اور اسے اسلام سے متعصadam شمار نہیں کرتے لیکن جب مغربی عالمگ ایک لصہ العین کے طور پر اپنی لفتر رکھتے ہیں تو اقبال اس صورت حال کو قبول کرنے کے لیے تیار نہیں۔ امن سیاق و سباق میں جب ہم پاکستان اور پاکستانی قومیت کے مسئلے سے دو چار ہوئے ہیں تو کثی بیچ در پیچ معاملات ہمارا راستہ کاٹتے نظر آتے ہیں۔ ان گواہ گروں میں سب سے اہم سوالات یہ ہیں :

(۱) پاکستان ایک جغرافیائی حقیقت ہے جس میں مسلمان ہی نہیں دوسری اقلیتوں ہی آباد ہیں۔ اس حیثیت سے ان اقلیتوں کا یہاں کی سیاسی، مہاجی اور سماجی زندگی میں کیا گردار ہوا چاہیے؟ لیز پاکستان کی جغرافیائی وحدت اور دوسرے مسلمان عالمگ کے درمیان کیا رشتہ ممکن ہے؟

(۲) قومی تشخضن اور ملی تشخضن کیا دو مختلف چیزوں ہیں یا ایک ہی حقیقت کے دو مختلف پہلو ہیں؟ اس خطرہ پاک میں مسلمان اکثریت میں یہی اس اعتبار سے انہی زندگی کو اسلامی سائیئے میں ڈھالتے اور پاکستان کو اسلام کی تحریک کاہ بنانے میں انہیں مؤثر عددی اکثریت حاصل ہے لیکن ایک اسلامی ریاست میں اقلیتوں کی قومیت کسی حوالے سے معین ہوگی؟

(۳) پاکستان وجود میں آیا تو آبادیوں کی تبدیلیاں ہوئیں، مقامی اور مہاجر کے استیازات اپہر سے اور تہذیبی سطح پر تغیر و تبدل کے کٹی پہلو ظاہر ہوئے۔ حصول پاکستان سے پہلے یہ علاقہ وسیع تر بر صغیر کا سیاسی حصہ تھا اور یہاں کے بسنے والے مسلمان ”ہندی مسلمان“ کھلاٹے تھے اب اس بر صغیر پر دو ملک ہیں، بھارت اور پاکستان۔ دونوں عالمگ میں مسلمان موجود ہیں اس لحاظ سے بھارت کے مسلمان پاکستان کے مسلمان الگ الگ ملک کے باشندے ہیں یعنی ہندی مسلمان الگ اور پاکستانی مسلمان الگ۔ تو ان میں اور پاکستان کے مسلمانوں

مطلوب بھی یہ موصیٰ ہر مجبور کرتے ہیں کہ آیا اقبال وطن کی محبت کو تسلیم بھی کرنے ہیں یا نہیں؟ دوسری طرف خود تصور پاکستان کے داعی کی حیثیت سے علامہ اقبال کی ایک خاص اہمیت ہے اور انہوں نے ۱۹۳۰ء میں مسلم لیگ کے صدارتی خطبے میں تصور پاکستان کی جهانگی ماضی پعید میں ایک اسکانی صورت کے طور پر دیکھی تھی۔ ان کے بعد گول میز کالفرس میں مسلم مندوین کے روئے کی وضاحت کرتے ہوئے ۱۹۳۳ء نومبر کو جو بیان دیا اس کا آخری ہیراگراف بڑی اہمیت کا حامل ہے:

”آخر میں میں پنٹ جواہر لال نہرو سے ایک سیدھا سا سوال کرنا چاہتا ہوں۔ جب تک اکثریت والی قوم دس کروڑ کی اقلیت کے کم سے کم تحفظات کو، چنیں وہ اپنی بقا کے لیے ضروری سمجھتی ہے، نہ مان لے اور نہ ہی ثالث کا فیصلہ تسلیم کرے بلکہ واحد قومیت کی ایسی رٹ لکان رہے جس میں صرف ان کا اپنا ہی فائدہ ہے، پہنڈوستان کا مستعلہ کیسی حل ہو سکتا ہے؟ ان سے صرف دو صورتیں نکلتی ہیں یا تو اکثریت والی پہنڈوستانی قوم کو یہ ماننا پڑے گا کہ وہ مشرق میں پہیشہ پہیشہ کے لیے برطانوی ساراج کی ایجنت بُنی رہے گی یا پھر ملک کو مذہبی، تاریخی اور تمدنی حالات کے پیش نظر اس طرح تقسیم کرنا ہو گا کہ موجودہ شکل میںانتخابات اور فرقہ وار الہ مستعلہ کا سوال ہی لہ رہے۔“

علامہ اقبال کے ہان ۱۹۳۰ء سے ۱۹۳۳ء تک پندی مسلمانوں کے لیے الگ وطن کا مطالیہ سیاسی انکار کے حوالے سے نمودار ہوتا ہے۔ وہ ۱۹۳۳ء سے لے کر التقابل تک مطالیہ ”پاکستان کی تفصیلات کا جائزہ لئے رہے۔ ہر ”گرد وطن“ اور ”تصور پاکستان“ کی درمیانی کڑیاں کس طرح ملائی جائیں گی؟ وہ تصور وطنیت جس کا آغاز ان کے ہان چفرائیانی بنیاد سے ہوا آہا اور جس کی ہلی واضح صورت دھری پوجا کے طور پر سامنے آئی تھی اسے بہت جلد ترک کر کے علامہ نے اسلام کے ضابطہ ”حیات کے حوالے سے وطن کے تصور پر غور کرنا“ شروع کیا۔ ان لئے تناظر میں سب سے پہلے ان کی نظر تہذیبی اساس کی طرف گئی اور یہاں سے رفتہ وقت پر سفر ”مجرد تصویرات“ سے ”معاملات“ کی طرف چلا گیا

علامہ اقبال کا تصویر وطنیت

وحید قریشی

پاکستانی قومیت کے حوالے سے کئی سوال سامنے آتے ہیں۔ پاکستان ایک نظریاتی ملکت ہے اور حصول پاکستان کی جدوجہد کا بنیادی محور یہ احساس تھا کہ ایک ایسا خطہ، ارض وجود میں آئے گا جو اسلام کی تحریک کا ہوگا اور امن اعتبار سے جغرافیائی حدود کا مطالبہ اسلامی قدروں کے نفاذ کا مستلزم قرار ہاتا ہے۔ مغربی تصویر وطنیت اور اسلام کے تصور ملت کے درمیان کیا فرق ہے؟ مغرب میں قومیت کا تصویر چند بنیادی امور پر مشتمل ہے۔ رنگ و نسل، زبان اور جغرافیہ، وہ وحدتیں ہیں جن سے مختلف ملکوں کے باشندے اپنا قومی تشخص معین کرتے ہیں۔ اقبال کے لزدیک مغرب کا تصویر وطنیت جب ایک نصب العین کی صورت اختیار کرتا ہے تو اسلام کی بنیادی روح سے متعارض ہے کیونکہ اسلام ہی لوعِ انسان کی وہ وحدت ہے جو رنگ و نسل و زبان سے بالاتر ہے۔ شروع شروع میں علامہ اقبال مغرب کے تصویر وطنیت کے قائل تھے اور انہوں نے وطن کے تصور کو ”بانگِ درا“ کی بعض لطفوں میں ایک روحانی رنگ بھی دیا، لیکن بہت جلد اس اثر سے لکل آئے اور وطنیت کے مغربی تصویر کی کھلہم کھلا خلافت کی۔ چنانچہ وطن کو جغرافیائی کی قیود سے آزاد کر کے ایک لکری خابطے کے طور پر ترتیب دیا، ان کی رائے میں:

پاک ہے گرد وطن سے سرِ دامان تیرا
تو وہ بوسٹ ہے کہہ برصیر ہے کنعان تیرا

یہ شعر بظاہر ملک کے جغرافیائی خدو خال کی مخالفت کرتا ہے۔ جب ۲۴م پاکستان یا پاکستانی قومیت کی بات کرتے ہیں تو اس شعر کے معانی و

شرکت نہ کر سکے ۔ جس کا الہیں از حد افسوس تھا ۔ مولوی ہد صالح کے نام پر جون ۱۹۷۱ء کے گرامی نامہ میں لکھتے ہیں :

"معلوم ہوتا ہے تھا اور حضرت خواجہ صاحب میرے تار اور خط کو فراموش کر کر یا نہ کرنے ہے تار کا مطلب صحیح نہ سمجھا کیا ہو اور خط نہ ملا ہو ۔ میں نے تار اور خط دونوں میں لکھ دیا تھا کہ میں درد دلدار میں مبتلا ہو گیا ہوں اور چار روز کی سخت تکلیف کے بعد دونوں دالت جو دکھنے تھے ان کو اکھڑوا دیا کیا ۔ اکر ہے خط اور تار پہنچنے کے بعد یہی خواجہ صاحب نے بقول آپ کے میرے نہ آ سکتے کو ہُرا محسوس کیا تو مجھے تعجب ہی ہے اور افسوس ہی ۔ ۔ ۔ باقی رہا مقصود جس کے لیے سفر کرنا تھا سو مجھے یہ لکھنے میں تامل نہیں کہ امن کا ایک پہلو سیاسی بھی ہے اور یہ امن وجد سے کہ اسلام جمیعت منصب کے دین و سیاست کا جامع ہے ۔ میں نے جو حضرات مشائخ کو امن طرف متوجہ کرنے کا قصد کیا تھا وہ محض اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی خاطر تھا نہ البتہ امن و نمود کی خاطر ، خیال تھا کہ شاید اسی طریق سے نوجوان ہموگی میں کہ ان کے اقتدار کا دار و مدار ہی اسلام کی زندگی ہر ہے ، کچھ ہمارت پیدا ہو جائے اور وہ کل نہیں تو جزاً امن کام میں شریک ہو جائیں ۔ خواجہ صاحب اگر اس تحریک میں شریک ہوں تو میرے عقیدے کی رو سے ان کی معادت ہے ۔ بلکہ میں چاہتا ہوں کہ امن ساری تحریک کا سہرا آن ہی کے سر رہے" ۱۳۔

خواجہ حسن لظامی کی یہ تنظیم چند برسوں میں ناگزیر اصحاب کی بنا پر ختم ہو گئی، لیکن حضرت علامہ اقبال کے دل میں یہ خیال مستقل طور پر جا گزیں ہو گیا کہ مشائخ عظام کی ایک نمائندہ تنظیم ہوف چاہیے اور وہ آخری عمر میں اس میں عملی طور پر بھی حصہ لینے کے لیے تیار تھے۔
۱۹۳۱ء میں مولوی ہدصالح کو تحریر فرماتے ہیں:

”فی الحال یہ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ قدیم مساجدوں کے نوجوان مالک ایک جگہ جمع ہو گر مشورہ کریں کہ کس طرح اُس کی حفاظت کی جا سکتی ہے جو ان کے بزرگوں کی کوشش سے پھلا ہو لا تھا۔ اب جو کچھ ہو کا نوجوان علماء و نوجوان صوفیہ سے ہی ہو گا، جن کے دلوں میں خدا نے احسان حفاظت ملی بیدا کر دیا ہے۔“

خواجہ صاحب (خواجہ نظام الدین) کی خدمت میں عرض کر دیجیے کہ وہ ایسے نوجوان مساجدہ نشینوں کو ایک جگہ جمع کر لیں۔ میں یہی وہاں حاضر ہو گر ان کی مشورت میں مدد دون کا۔ یہ جلسہ فی الحال برائیویث ہو گا۔ میرے خیال میں ایسے نوجوانوں کی کافی تعداد ہے۔ ان کے نام دعوت چاری ہو اور انہیں ہر اگر میرے دستخطوں کی ضرورت ہو تو میں حاضر ہوں“۔

مولوی صاحب کو ایک اور خط میں (۱۹۳۱ء مئی) کو تحریر کرتے ہیں:

”آپ مہربانی کر کے بواہی ڈاک دو پاتوں کا جواب دیں۔
۱۔ خواجہ صاحب اور دیگر نوجوان مساجدہ نشین کون سی تاریخ کو وہاں (پاک پن شریف) موجود ہوں گے۔
۲۔ اگر میں پاک پن حاضر نہ ہو سکا تو کیا اور کوئی موقع ہو سکتا ہے یا کوئی اور ایسی صورت ہو سکتی ہے کہ میں ان سب سے ایک مقام پر مل سکوں اور اپنی معروضات ان کی خدمت میں پیش گر سکوں۔ ان پاتوں کا جواب فوراً ارسال فرمائیئے۔“

خواجہ نظام الدین کی کوشش سے صوفیاء گرام کا اجتماع جوں کے شروع میں پاک پن شریف ہوا، لیکن حضرت علامہ اقبال بھاری کی وجہ سے ان میں

۱۔ اقبال نامہ حمدہ دوم ۱۹۵۱ء ص ۳۸۳، ۳۸۵۔

۲۔ ایضاً۔ ص ۳۸۹

سید ہد ذوق شاہ مصنف "ستر دلبران" سے ایک کتاب "بُر زخ" لکھوائی گئی اور صوفی بلشنگ کمپنی لمیٹڈ منڈی بہاء الدین ضلع کجرات سے ۱۹۱۲ء میں شائع کروائی گئی۔ کتاب کے تعارف میں خواجہ صاحب فرماتے ہیں :

"یہ کتاب جس کا نام بُر زخ ہے، حلقہ نظام المشائخ دہلی نے مولوی سید ہد ذوق شاہ چشتی سے خاص فرمائش کر کے لکھوائی ہے ذوق شاہ نے دین و تصوف کی تمام اصولی و فرعی ہاتون ہر روشنی ذاتی ہے۔ زبان صاف ہے، طرز ادا سلیس ہے اور عام فہم۔ امن کی بڑی ضرورت تھی تاکہ فارسی و عربی کی پیچیدگیاں فہم مقاصد میں سدراء نہ ہوں۔ میں حلقہ المشائخ کی جانب سے اس کی اشاعت کا حق ملک ہد الدین نظامی اپنیش رسالہ "صوف" کو دیتا ہوں، جو ہمہ تن خدمت مشائخ عظام اور اشاعت تصوف میں برسوں سے معروف و منہمک ہیں" ۔^۸

مضہمون کے شروع میں اس امر کی طرف اشارہ کیا جا چکا ہے کہ حضرت علامہ اقبال "بھی امن تنظیم کے عبر تھے اب اس کی قدرے تفعیل ملاحظہ ہو۔

"حلقہ نظام المشائخ" کی تنظیم میں شامل ہونے کی دعوت کے جواب میں ۲۵ نومبر ۱۹۰۸ء کو خواجہ صاحب کو لکھتے ہیں :

"آپ کے حلقے کا ذکر پڑھ کر بہت خوشی ہوئی۔ مجھے بھی اس حلقہ میں شامل تصویر کیجیئے۔ اور اہل حلقہ سے استدعا کیجیئے کہ میرے حق میں دعا گریں" ۔^۹

۱۰ جنوری ۱۹۰۹ء کو خواجہ صاحب کو تحریر فرماتے ہیں :

"حلقہ نظام المشائخ کے متعلق آج مسٹر ہد شفیع یورسٹر ایٹ لا سے من گھر بڑی خوشی ہوئی۔ خدا کرے آپ کے کام میں ترق ہو، مجھے بھی اتنی حلقہ مشائخ کے ادنیٰ ملازمین میں تصور کیجیئے۔ مجھے ذرا کاروبار کی طرف سے اطمینان ہو جائے تو ہر عملی طور پر امن میں دل چسپی لینے کو حاضر ہوں۔ میری طرف سے مزار شریف پر بھی حاضر ہو کر عرض کیجیئے" ۔^{۱۰}

۸۔ "بُر زخ" تالیف سید ہد ذوق شاہ منڈی بہاء الدین ۱۹۱۲ء ص ۱ تا ۴

۹۔ اقبال نامہ حصہ دوم، لاہور ۱۹۵۱ء مکتوب بنام خواجہ حسن نظامی

کام ہے اُسی کو اس کے بورا کرنے کی لاج ہے۔ مجھے کو یقین کامل ہے اور امن یقین بُر میں سر میں سفید بال آنے سے پہلے سے قائم ہوں۔ اگر مسلمانوں کی قومی، تمدنی، مالی اور دینی اصلاح ہوئی تو تصوف سے ہوئی مجھے کو آپ کی بہت اور ارباب حلقہ کی استفات سے بہت سی امیدیں ہیں۔ ارباب حلقہ کو انہیں اوقات پختگی کے ساتھ اس طرح گزارنے ہٹلیں گے کہ مسلمانوں کو اُن میں سوانعِ مرغوبیت اور محبویت کے اور کچھ لظرِ اللہ آنے اور اُن کو دیکھنے سے اسلاف، ائمہ کی یاد تازی ہو جائے۔ جنید و شبیل و عطار رحمة اللہ علیہم سے الگریزی خوانوں کو متعارف کرنا دین۔ محبی الدین این عربی کو مل اور سینسر کے ساتھ الباریوں میں لگا دین۔ امت کو پھر مولا کے دروازے پر پہنچا دین۔^۶

خواجہ صاحب نے ”حلقه نظام المشائخ“ کے صدر دفتر کے طور پر ایک وسیع عمارت بنام ”درویش خانہ“ تعمیر کر دی۔ جس کا افتتاح بڑی دھوم دھام سے ۱۸۳۲ء کو ہوا۔ جس میں شرکت کے لیے دور دور سے مشائخ عظام تشریف لائے۔ چند اسائے گرامی ملاحظہ ہوں۔

- ۱۔ سید ثشار احمد چشتی متولی درگاہ اجمیر شریف۔
- ۲۔ سید دوست ہد چشتی صاحبزادہ درگاہ اجمیر شریف
- ۳۔ مولانا سید شاہ سلیمان پہلواروی شریف

۴۔ حافظ ہد علی چشتی درگاہ حضرت خواجہ قطب الدین بختیار کاکی وغیرہم صدر ”حلقه نظام المشائخ“ حضرت شاہ سلیمان پہلواروی نے میلاد شریف پر لیکھر دیا، جس کا ذکر خواجہ صاحب نے اس طرح کیا ہے:

”اول حضرت مولانا شاہ سلیمان پہلواروی نے میلاد رسول علی اللہ علیہ وسلم پر ایک نہایت مستانہ و تصوفی لیکھر دیا۔ ایسا عالانہ و فاضلانہ بیان کسی نے نہ ملا تھا جس میں ذکر میلاد کو اسرار تصوف و لکاتِ درویش میں ادا کیا گیا تھا۔ اثر کا یہ عالم تھا کہ تمام عقل بسمل نہیں تھی اور چاروں طرف شور و بکا انہوں ربا تھا۔“^۷

خواجہ صاحب نے حلقة کے لیے لٹپور لکھوایا اور شائع بھی کیا۔

۶۔ ماه نامہ ”نظام المشائخ“ دہلی شعبان ۱۳۲۴ء ص ۵۲، ۵۴۔

۷۔ ایضاً، ذی قعدہ ۱۳۳۲ء ص ۹۱، ۶۲۔

علام ہد طور نے "حلقة نظام المشائخ" کے پارے میں ایک نظم
بھی لکھی تھی جو اُسی زمانہ میں ماہ نامہ "نظام المشائخ" میں شائع
بوقت تھی۔ چند اشعار ملاحظہ ہوں :

حلقة اپل طریقت یا مشائخ کا نظام
جو انہا ہے بند کے سرگز سے باہم اختشام
خفتگانِ خاکِ دل کا ہے فیضِ معنوی
دستگیری ہے جنہیں واساندگان کی لازمی
بہرِ حفظِ علمِ باطن اُس نے بالدھی ہے کمر
تائیں آمادہ شرارت ہر ہو کوقی اپلِ شر
انبیاء کے علم کے وارث یہی مردانِ خدا
ہے ازل سے تا ابد جاری یہ دریا فیض کا
صوفیو! مستند نشیں تم ہو شہرِ لولاک کے
ہو زمانہ میں امیں نور خدائی پاک کے
نورِ مہرو مہ سے جیسے نلک ہر نور ہے
عکسِ رخ سے آپ کے گئی ہونہی معمور ہے
سرِ زمینِ بند ہئی ہر نور مثلِ طور ہو
جس قدر ظلت یہاں چھائی ہے سب کالور ہو ہو

علامہ شبی نعیانی کی ذات محتاج تعارف نہیں۔ الہوں نے
"حلقة نظام المشائخ" کے ایک اجلاس میں تصوف ہر ایک جامع مقالہ
بڑھا جو افضل حق قرشی نے اور یتھل کالج میگزین کے شارہ خاص جلد ۵۸
نمبر ۱۹۸۲ء دسمبر میں (ص ۳۸۴ تا ۳۸۹) میں شائع کروا
دیا ہے۔

مرزا ہد اشرف نے حلقة کے پارے میں نہایت دل چسب خط خواجہ
صاحب کو لکھا جس کی چند سطور قارلین کی دل چسمی کے لیے درج ذیل
کی جا رہی ہیں :

"یہ کام دینی خدمات میں سب سے زیادہ اہم اور سب سے زیادہ
ضروری ہے۔ سب سے زیادہ مقدس اور سب سے زیادہ یہاڑا ہے۔ خدا کا

۱۰۔ خجستہ اختر بانو سہروردیہ، کلکتہ

۱۱۔ حبیب الرحمن خاں شیروانی، حبیب گنج، غلمان علی گڑھ

۱۲۔ لواب سید امیر حسن، کلکتہ^۱

مندرجہ بالا حضرات میں سے ابوالکلام آزاد ایسے ہیں جنہوں نے ان تنظیم کا رکن بننے کے ساتھ "باستشناۓ تعلق مسلم لیگ" کی قیاد بھی لکھی ہے۔ ان سے ثابت ہوتا ہے کہ ابوالکلام آزاد پڑو شعور ہی سے ذہنی طور پر مسلم لیگ کے حق بیجالب تھے۔ مولانا آزاد کے ایک عقیدت مند اور قریبی دوست مولانا گی سیاست کا ذکر بڑے دردمندانہ انداز میں ان طرح گرتے ہیں :

"فی زمانہ کانگریس کے صدر میں قدم و فیق دوست مولانا ابوالکلام آزاد ہیں، جن کی نسبت قوم کو یقین تھا کہ وہ آئندہ زمانے میں امام غزالی اور رازی کے پیکر میں نظر آئیں گے۔ لیکن ہماری ایسید کے خلاف اب وہ سماں کے چیلے نظر آتے ہیں۔ حال نے کیا خوب کہا ہے :

کھیٹے ہے سپر جس نے ساتوں سو سو
دہانے میں گنگا کے ڈوبا وہ آ گر^۲"

مندرجہ بالا حضرات کے علاوہ پروفیسر غلام ہد طور، علامہ شبیلی نعانی، شہزادہ مرزا ہد اشرف گورکانی، سابق ڈھنی کمشنر منچن آباد اور حضرت سلیمان پھلواروی کو بھی ان تنظیم سے بہت ہمدردی اور دل چسپی تھی -

غلام ہد طور سیالکوٹ کے ایک ہونہار نوجوان شاعر تھے۔ ان کے دیوان "کلام طور" کے پارے میں حضرت علامہ اقبال کی رائے ہے :

"کلام طور" میری اظہر سے گزرا ہے۔ بہت اچھا کلام ہے۔ طور سر ہوم ایک ہونہار شاعر تھے، مگر انسوں کہ عمر نے وفا نہ کی۔
بہرحال جو کچھوں ہوں نے لکھا، بہت اچھا لکھا"^۳

۱۔ ہفت روزہ "منادی"، دہلی، ۱۶ جون ۱۹۳۶ء، ص ۶ -

۲۔ یاد ایتمام، تالیف مولانا عبدالرزاق کالپوری، حیدر آباد دکن،

۱۹۳۶ء، ص ۳۶، ۳۷ -

۳۔ ماہ نو گراجی، اپریل نمبر، اپریل ۱۹۴۰ء، مضمون عابد رضا

پیدار، ص ۲۱ -

۴۔ عرسوں اور خانقاہوں کی اُن سر اسم کی اصلاح جو شریعت اور طریقت کے خلاف ہوں ۔

۵۔ مشائخ کے سیاسی حقوق کا تحفظ پذیری مسلم لیک
اسی سال میں نے حلتی کے مقاصد کی اشاعت کے لیے بنگال کا سفر کیا
اور ڈھاکہ، میں نواب خواجہ سلیم اللہ مرحوم نے اس کام میں بہت مدد کی ،
سہروردی خاندان کے اکثر افراد اس کے رکن تھے ۔

جون ۱۹۱۱ء میں میں نے حلتی کے مقاصد کی تبلیغ کے لیے حضرت
مولانا مید امام الدین دیوان درگاه اجمیر شریف کی تحریک سے مالک اسلامیہ
کا سفر کیا اور مصر، فلسطین، شام اور مدینہ منورہ کے مشائخ شاذ پہ
رفاعیہ وغیرہ میں حلتی کی تبلیغ کی ۔ حضرت اکبر اللہ آبادی اور حضرت
مولانا ہد شاہ سلیمان پہلواروی کو اس حلقہ سے بہت دل چسپی اور
سہروردی تھی ۔ ۱“

خواجہ صاحب نے مشائخ عظام کے علاوہ پرمصیب ہند و پاک کے
علاء، فضلاء اور دردمند مسلمانوں سے بھی امن تنظیم میں شرکت کی
درخواست کی ۔ چنانچہ ان کی اس پہکار پر لیک گئتی ہوتے فاضل اور علم
دوست حضرات کی کثیر تعداد اس تنظیم کے ارکان میں شامل ہو گئی ۔
۱۹۳۶ء میں ”منادی“ کی ایک اشاعت میں خواجہ صاحب نے چند
مشایر کے مستخطوطوں کے فتوثو بھی شائع کیے ہیں، جو اس تنظیم کے باقاعدہ
ارکان میں سے تھے ۔ اُن مشایر کے اہانتے گرامی ملاحظہ ہوں :

- ۱۔ مولانا ابوالکلام آزاد، کلکتہ
- ۲۔ لواب ہد مزمل خان، بھیکم پور ضلع علی گڑھ
- ۳۔ ہد اقبال پیرسٹر۔ ایٹ۔ لام، لاہور
- ۴۔ حسین شہید سہروردی، کلکتہ
- ۵۔ ہد علی بی۔ اے (آکسن)، کوچہ لنگرخانہ رام پور (بعد میں
مولانا ہد علی جوہر)
- ۶۔ عبداللہ الامون سہروردی، کلکتہ
- ۷۔ حسن شاہد سہروردی، کلکتہ
- ۸۔ زاہد سہروردی، کلکتہ
- ۹۔ محمود سہروردی، کلکتہ

۱۔ ماہ نامہ ”لِقَامُ الْمُشَائِخ“، گراہی، مئی ۱۹۵۲ء، ص ۲۰۱ ۔

حلقه نظام المشائخ اور علامہ اقبال

نور مدد قادری

اور یمنشل کالج میکرین کے شمارہ خاص ۱۹۸۲ء میں "نادرات شبلی" کے عنوان کے تحت علامہ شبیل نعماں کا ایک عارفانہ لیکھر سات صفحات پر مشتمل (ص ۳۸۲ تا ۳۸۹) شائع ہوا ہے۔ یہ لیکھر انہوں نے رمضان المبارک ۱۴۲۷ھ میں "حلقه نظام المشائخ" کے اجتماع منعقدہ دہلی میں پڑھا تھا۔ اہل تصوف کی بے حسی اور بے عملی کو دیکھتے ہوئے خواجہ حسن نظامی نے مشائخ عظام کو متعدد کرنے اور ان کی فلاح و بہبود کے لیے انہی چند احباب کے اشتراک سے ایک تنظیم بنام "حلقه نظام المشائخ" ۱۹۰۸ء میں قائم کی تھی۔ اب بہت کم لوگ اس تنظیم کے نام اور امن کی کارکردگی سے واقف ہیں۔ حالانکہ اس تنظیم کے ارکان میں حضرت علامہ اقبال "بھی شامل تھے۔ ذیل میں تنظیم کے متعلق چند معاومات بھی کی جا رہی ہیں۔

اُس تنظیم کی تشكیل اور اُس کے اغراض و مقاصد کے متعلق خواجہ صاحب تحریر فرماتے ہیں :

"۱۹۰۸ء کا ذکر ہے میں نے، ملا واحدی، قاضی لطیف الدین پیرزادے درگاہ خواجہ قطب الدین بختیار کاں" اور مید علاؤ الدین نصیری پیرزادے درگاہ چراغ دہلی" وغیرہ نے مل کر مشائخ صوفیہ کی خدمات کے لیے ایک جماعت قائم کی تھی۔ اُس کا نام "حلقه نظام المشائخ" رکھا گیا تھا اور دہلی کے بازار چنلی قبر میں نواب غلام نصیر الدین عرف نواب بدین کے عالی شان مکان میں اُس کی منزل کاہ قائم ہوئی، جہاں روزانہ دہلی کے لوجوان جمع ہو سکر حلقات کے چار مقاصد پر تقریبیں کرتے تھے۔ وہ چار مقاصد یہ تھے۔

- ۱۔ علم تصوف کی حفاظت اور اشاعت
- ۲۔ مشائخ صوفیہ کا اتحاد

کڑپان سہیا کرتا ہے ”۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے نبوت و رسالت کے مظہر کامل ہونے کی حیثیت نے دنیا کو عقلیت کے دور میں داخل کر دیا ہے ۔ جسمی علامہ اقبال نے کہا ہے کہ :

”اسلام جدید تفکر“ اور تمیریم کی روشنی میں قدم رکھے چکا ہے ۔ اب کوئی ولی یا پیغمبر اسے قرون وسطیٰ کے تصورات کی تاریکی کی طرف واہن نہیں لے جا سکتا ۔“

اُسے عطا ہونے ہے، اپنی تہذیبی زندگی کا بوجہ آپ انہائے“۔
اقبالؓ نے یہ رائے اس لیے قائم کی تھی کہ امن نبوت نے انسان اور
اسان کے درمیان مصتوغی حد بندی ختم کر دی ہے۔ خالق اور مخلوق
کے درمیان کلیساٹ روک مٹا دی ہے۔ حریت، مساوات، آزادی، اخوت
اور عدل و احسان کی اقدار ایک حقیقت بن گئی معاشرے کے رک ڈیے
میں سراحت کرنے کے لیے پیش کر دی ہیں اور اب ایک جہان امکان
طلوع ہو رہا ہے۔

اقبالؓ اپنے پانچوں خطیبے ”مسلم ثقافت کی روح“ میں لکھتے
ہیں کہ:

”یغمبرؐ اسلام قدیم اور جدید دلیا کے درمیان کھڑے معلوم
ہوتے ہیں۔ اپنے پیغام کے مأخذ کے لحاظ سے وہ قدیم دلیا سے تعلق رکھتے
ہیں۔ لیکن اس پیغام کی روح الہی جدید دنیا سے واپسی کرنی ہے۔ ان
کی ذات میں زندگی نے اپنی جدید رہنمائی کے لیے مناسب اور پہلے سے مختلف
ذرائع علم دریافت کر گئی ہیں۔

اسلام کے ذریعے نبوت اپنے خاتمے کی ضرورت کے احسان کے ساتھ
اینے کمال کو پہنچتی ہے۔ اس سے مراد امن کا شدید احسان ہے کہ
زندگی پیشہ کے لیے خارجی سہارے کی محتاج نہیں رہ سکتی۔

چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات میں نبوت اور رسالت
پر خاتمہ کی ضرورت کے احسان کے ساتھ اپنے کمال کو پہنچتی ہے۔ اور
یہ کھلا جائے تو ختم نبوت کا مقام مرحلہ وار رسول عربی صلی اللہ علیہ وسلم
کی بعثت کے ساتھ اپنے الجام کو پہنچا۔

اقبالؓ نے کہا:

”خود شعوری کی تکمیل کے لیے ضروری ہے کہ بالآخر انسان محض
ہی استعداد پر انحصر کرنے لگے۔“

انسان کو اس منزل تک لانے کے لیے انبیاء کی تعلیم کا اسلوب تدریجی
دلتا رہا اور یہ بھی ایک طرح سے انسانی اور یغمبر اللہ شعور کا
لقاء تھا۔

ابوالکلام آزاد نے ”ترجمان القرآن“ میں اسی خیال کو یوں پیش کیا:
”انبیائے کرام نے بھی وقتاً فوقتاً خدا کی توصیف کے لیے جو پیرا یہ
تلیم اختیار کیا وہ اس مسلسلہ ارتقا یہے باہر نہ تھا۔ بلکہ اس کی مختلف

اتبائی روپوں

کو ایک ساتھ آگے بڑھنا تھا۔ ہر چند کہ دوسری تحریکوں نے ہی نوعِ
السان کے قدم کسی نہ کسی اعتبار سے آگے بڑھائے۔ لیکن جو کارنامہ
اسلام کو دنیا کے تہذیبی استکمال کے سلسلہ میں انجام دینا تھا وہ صرف
لبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت و نبوت کی تقطیعات اور خاتمیت نے
سنپھالا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کا مقصد خالصہ "السانی معاشرہ"
کو وجود میں لا کر تعجب العین، قیادت، اطاعت، آئین حیات، راہ عمل،
غرض ہر چیز کو ایک مرکز کرنا تھا اور یہ مقصد آپؐ²
نے ہورا کر دیا۔ بقول اقبال³ :

"آپ کی ذات کے ساتھ نبوت اپنے کمال کو پہنچ کئی اور وہ مقصد
ہورا ہو گیا جس کے لیے ان ادارے کی ابتداء ہوئی تھی"۔
حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خاتمیت اب بعض ایک عقیدہ نہیں بلکہ
ایک ایسی حقیقت ہے جسے اسلام کے پیش کردہ تہذیبی معاشرے میں بطور
ایک الٰہ حقیقت کے قبول کرنا ہوا۔ کیونکہ عقائد بدل سکتے ہیں مگر
حقائق الٰہ ہو جاتے ہیں۔

اتبائی⁴ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت و رسالت کو اسی خیال
سے روحانی کے علاوہ ایک سیاسی، اجتماعی ادارہ ہی کہا ہے۔ کیونکہ
اگر اس سے مقصود اُست واحده کی تشکیل ہے تو اس کا مؤسس قائد ہی
نقط ایک ہی ہوا اور ایک ہی رہے گا۔ اُس کی کوئی ایسی تعبیر اُس
نبوت کے استکمال کو پیروج کر دے گی جس سے کوفہ جدید۔ متوازی۔
قداد ظہور میں آسکے۔

حضورؐ⁵ ہر اور صلی اللہ علیہ وسلم نے جس نبوت اور رسالت کو پیش
کیا وہ اگر ایک سیاسی اجتماعی ادارہ ہی ہے تو گویا فرد اور جماعت کے
لیے منظم اور منضبط زندگی کا اصول ہی ہے۔ قرآن کے بقول حضور
صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت ہی اس لیے ہوئی تھی جن "۔۔۔ لاسل و اغ. لال"۔
اور زبیروں نے insan کو جکٹ رکھا تھا وہ توڑ دی جائیں۔

اتبائی⁶ نے لکھا ہے کہ :

"لوح انسانی کے اپنے بلوغ کو پہنچ جانے کے بعد یہ قدر ق اس تھا
کہ لیوت ہی اپنے استکمال بر اپنی خاتمیت کی مہر ثبت گر دے۔ اور
السان اب کسی مزید رہنمائی کے التظار میں مضطرب اور مذہب نہ رہے۔
اب اسے اپنے آپ ہر بھروسہ ہو اور وہ امن آخری نبوت کے سہارے جو

خدا کی حمد اور تعریف انبیائے سابقہ نے بھی کی - مگر احمد صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات میں بھی خدا کی تعریف کو انہی کمال پر پہنچا دیا - اور خدا شناسی کا ایک لیا معیار بھیں کیا - لہذا خدا کا احمد ہونے کے اعتبار سے بھی کوفی نبی یا رسول ، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کی طرح کامل اور اکمل نبی ہے - اور یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ہبودیت کی حیثیت کا کمال ہے -

قرآن نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے کمال کی ایک شہادت یوں بھی دی ہے کہ اقرأ کا حکم آپؐ کی ذات کے سوا اللہ تعالیٰ کی طرف سے کسی دوسرے نبی یا رسول کو نہیں ملا - گویا آپؐ کی تربیت خاص عطائے النبی ہے اور یہ تاریخِ رسالت میں ایک منفرد اعزاز ہے کہ آپؐ کی عملی تکمیل بغیر کسی واسطے کے ہوئی -

مستشار پرش فیلڈ نے اپنی کتاب New Researches میں لکھا :

”دنیا کی کسی قوم نے اتنی جلدی تہذیب حاصل نہیں کی جیسے کہ عربوں نے واتھی اسلام کی بدولت حاصل کی“ - امن تہذیب کے پیغمبر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ پدایت بخشی کارفرما تھی ، جس نے ان گفت السالوں کو عارف کامل بنا دیا اور ایک شاندار کلچر کی بنیاد رکھی - یہ اعزاز دلیا میں صرف ایک ہی انسان کامل کو عطا ہوا جس پر سلسلہ کمالات السالیہ بھی تمام ہوا اور سلسلہ نبوت و رسالت بھی اور دائرۃ استعدادات بشریہ بھی اسی یہ مثال پستی پر انہی کمال کو پہنچا -

حق تو یہ ہے کہ وارہ الورا ، ذات احادیث کو انسان عقل محض اپنی طاقت سے دریافت کرنے سے قادر تھی - اگر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے امن کا پتہ پہنچنے کے لئے بتایا ہوتا - چنانچہ امن عالی مقام انسان کی قوت قدسیہ کا مکمل الداڑھے دوسرے السالوں کے بس سے باہر ہے - جس طرح اتباع کے لئے بھی صرف رسول عربی صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات ہی واحد ہے -

لبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کے ساتھ اوع انسان کے امداد اور عالم گیر برادری کے مادی ، اخلاقی ، سیاسی ، اجتماعی اور دستوری نشو و نہما کی ابتدا ہوتی ہے - بعثت انبیاء کے پر مقصد کی تکمیل اسلام نے گھر دی اور لمبی اکرمؐ کی نبوت و رسالت السالیت کے لیے ایک عظیم مستقبل کی لوید لیے کر آئی - اب انسان کے لئے اور وجود ان

الہوں نے تسلیم کیا ہے کہ ابھی مکمل الہی تعلیم کے زبان گزرنے کا وقت نہیں آیا ۔ مگر جب فارقیط یعنی مدد عربی صلی اللہ علیہ وسلم آئیں گے تو قرآن کی شکل میں اپنی کامل تعلیم اور بطور ایک میبار کے اپنا اسوہ حسنہ پیش کریں گے اور اپنی نبوت و رسالت کے کمال کے مظہر بنیں گے ۔

السانیکلوپیڈیا برٹلیکا نے لفظ "قرآن" کے ذیل میں اعتراف کیا ہے کہ : "دلیا کی تمام مذہبی شخصیتوں میں سب سے زیادہ کامیاب مدد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں" ۔

یہ اعتراف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک اعلیٰ خلق عظیم کے مقام پر سرفراز ہونے کے باعث ہی ممکن ہوا ۔ جس کے ایک معنی یہ بھی ہے کہ آپؐ نے تمام انبیائے سابق اور مسلمین کے صحائف اور کتب و تعلیمات کی تصدیق فرمائی ۔ اور ان کے اخلاق فاضلہ کو اپنے اسوہ حسنہ میں شامل کر لیا ۔ بلکہ سورۃ العجید کی آیت اعلیٰ حمدوا ان اللہ یعنی الارض بعد موتہما کی زبان میں "الله تعالیٰ نے آپؐ کے ذریعے سے مردہ زمین کو لئے سرے سے زندہ کیا" ۔ یعنی نبیوں کے تمام اخلاق فاضلہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات سے اجاگر ہوئے اور ان لحاظ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وجود مکمل بر لئی کے لئے ستم اور مکمل قرار ہاتا ہے ۔ آپؐ کی ذات کی برکت سے دوسرے ابیاء کی مخفی باتوں کو بھی سامنے آئے کا موقع ملا اور تمام کمالات نبوت آپؐ کی ذات میں تمام ہوئے ۔ صحیح مسلم اور جامع ترمذی میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا । عن جابر رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۔ ۔ ۔ ۔ وَ كَانَ النَّبِيُّ يَبْعَثُ إِلَى قَوْمٍ خَاصَةً وَ يَعْلَمُهُنَّا إِلَى الشَّيْسَاتِ عَامَةً ۔ (مشکوہہ ص ۵۱۲) بحوالہ متفق علیہ "بمعہ پانچ ہاتین ایسی دی گئی ہیں جو مجھ سے پہلے کسی نبی کو نہیں دی گئیں" ۔ جن میں سے ایک ہات حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمائی کہ "مجھ سے پہلے نبی صرف اپنی قوم کی طرف ہیججا جاتا تھا مگر میں تمام السالوں کے لئے نبی ہاتا کیا ہوں" ۔ ۔ ۔

قرآن میں نبوت و رسالت کے تمام علوم جمع ہوئے ۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وحی جامع اور کامل وحی قرار دی گئی ۔ جملہ معارف اور مقدمین کو دی جانے والی برو�انی نعمت آپؐ کو عطا کر دی گئی ۔ کویا ہوں بھی آپؐ کی ذات بر کمال نبوت و رسالت تمام ہوا ۔

کو دخل تھا۔ لہذا ان کی صرف وہی سنت محفوظ رہ سکی یا یاد کی جاتی رہی جس جس میں وہ مظہر کامل تھی۔ یہی وجہ ہے کہ مختلف البواء اپنی شخصی نہ کسی ایک صفت خاص کے ساتھ مشخص ہیں۔ جبکہ حضور ختنی مرتبہ اجتماع کمالات لبوت و رسالت نظر آتے ہیں۔ آپ^۲ کی ذات میں وہ تمام اوصاف جو دیگر انبیاء اور مرسیین کو الک الک عطا ہوئیں، تمام کی شامل ہو جاتی ہیں۔ شاید مدد صلی اللہ علیہ وسلم نام یہی اسی جامع استکمال کی طرف اشارہ کرتا ہے جس کے معنی ہی یہ ہیں کہ حد درجہ تعریف کیا گیا۔ انبیاء سابقہ کے کمالات متفرقہ اور خصوصی صفات کا حضور^۲ کی ذات میں جمع ہونا آپ^۲ کو اسم بامسٹی ثابت کرتا ہے۔

قرآن کہتا ہے۔ فبـهـد هـم اـفـتـدـه ط (تو ان کی بدایتوں کو انہی الدر جمع کر لے۔ اور فرمایا و کان فضل اللہ علیک عظیماً۔ تبھے ہر تیر سے خدا کا فضل سب سے زیادہ ہے۔ گویا مدد صلی اللہ علیہ وسلم کے مقام کو اب کوئی دوسرا نہ پہنچ سکے گا۔ بلکہ ادارہ نبوت و رسالت میں یہی اب کوئی دوسرا داخل نہ ہو سکے گا۔ نہ ظلیل نہ بروزی۔ زبور میں حضور^۲ ہی کے لیے کہا گیا: ”خدا نے جو میرا خدا ہے خوشی کے روغن سے تیر سے مصاحبوں سے زیادہ معطر کیا۔“

تورات میں لکھا ہے کہ: ”میں تمہارے بھائیوں میں سے ایک نبی قائم گروں کا اور اپنا کلام اُس کے منہ میں ڈالوں گا اور جو اُس کے کلام کو منیر کا میں اُس سے مطالیہ گروں کا۔“

گویا قرآن کی موجودگی نے تورات کے لسخ کو خود تورات سے ثابت کر کے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو مظہر کامل لبوت و رسالت ثابت گر دیا۔

انجیل نے کہیں دعویٰ نہیں کیا کہ اس کی تعلیم کامل، جامع اور دائمی ہے۔ بلکہ اس کے برعخلاف صاف صاف کہا کہ:

”... اور بہت سی باہیں تھیں۔ لیکن تم برداشت نہیں کر سکتے۔ لیکن جب پہلیم (یا فارقليط یا یہ حد و حساب تعریف کیا گیا) آئے کا تو وہ سب کچھ بیان کر دے کا۔“

گویا دونوں بڑے مذاہب نے اپنی تعلیم کو محدودیت کا اعتراض کرتے ہوئے ایک مکمل بدایت لیے گئے اور اخیری نبی کی توبید سنائی ہے۔

استکمال رحمت کا مظہر کامل قرار دیا گیا ۔

یوں تو ہر نبی^۲ نے اپنے معاشرین کو الدھیرون میں نور عطا کیا لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت اور سعیت سے جو نور معاشرہ کرام رحمہ کو عطا ہوا وہ بھی اپنی مثال آپ تھا ۔ اسی لیے آپ^۳ نے ایک نشست میں فرمایا : ”اگر تمہاری روحانی حالت اور ایمانی کیفیت پر جگہ اپسی ہی رہتی جیسی میرے نام سیمہ ہوتے ہوئے ہوتی ہے تو فرشتے آآ کر تم سے مصافحہ کرتے“ ۔ استکمال نور کا یہ مقام اور اعطائے نور کی یہ نوت و قدرت نبی آخر صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا کبھی کسی کو عطا نہیں ہوئی ۔

معاشرہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے نور لبوت^۴ کے فیضان کو جس طرح اپنا حرز جان بنانے کی کوشش کی اور اپنے آفاؤ کی سیرت کے ایک اپلہو کو جس طرح یاد رکھا ، برافی نبوتوں کی تاریخ اس کی کوئی مثال یا مثال نہیں کرتی ۔ یہ شک بر نبی کامل ہوا اور اُس نے اپنے متبیعین کو کامل بنایا یہی لیکن آج سابق البايعہ کی سیرت کے نمونے کہیں یہی نہیں ملتے ۔ نہ اُن کے متبیعین نے الہیں محفوظ رکھا ہے ۔ صرف نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی سیرت طبیہ کسی لمبی اور رسول کی وہ واحد سیرت ہے جو افراد اور الفاظ پر شکل میں محفوظ ہے ، پر عہد میں محفوظ ہے اور قیامت تک محفوظ رہے گی ۔ اس لیے کہ : السک لعلی خلق عظیم ۔

آپ کی سیرت وہ عظیم الشان سیرت ہے جس کا آئینہ قرآن عظیم ہے ۔ اور یہ آئینہ کبھی مدهم نہیں ہو گا ۔ کان خلقہ القرآن

(بروایت عائشہ رحمہ آپ^۳ کی سیرت سراہا قرآن عظیم ہے) جس کے تحفظ کی سچی فہانت الناصح نزلنَا الذَّكْر وَ إِنَّا لَهُ لَحَفَظٌ وَّنَّ کی آیت میں دے دی گئی ہے ۔

واقع تو یہ ہے تاریخ لبوت و رسالت میں جملہ البايعہ اسلام کا صرف سراغ دیتے نظر آتے ہیں ۔ ان کی زندگیوں کا جو کچھ حال معلوم ہو سکا ہے وہ انسان کی تہذیب نفس کے لیے کوئی مکمل اور جامع کاچر یا نظام حیات دینا نظر نہیں آتا ۔ یہ بزرگ ہستیان دین فطرت کو کامل اور مکمل نہ سکر سکیں ۔ ان میں اُن کی لاکامی کو نہیں بلکہ اُن کے مناسعہ کی حدود

امضیت ۲ : مظہرِ تکمیلِ لبوت و رسالت

۹

کے ساتھ کتاب لازل کی ہے۔ تاکہ تم لوگوں کے درمیان اللہ کی دکھائی ہوئی روشی میں فصلیٰ کرو۔)

ادرا نبوت کے حوالے کے امام رازی ہی نے تفسیرِ کبیر میں لکھا ہے کہ : لا يَجُوزُ أَنْ يَبْعَثَهُ اللَّهُ إِلَّا مَعَ كِتَابٍ إِلَيْهِ فِي الْعِقْلِ وَالْأَرْأَيِ وَالْعِلْمِ بِالْأَنْتَاجِ وَهِدَىً (ایسا ہوئی نہیں ملتا کہ اللہ تعالیٰ نے کسی اپسے کوئی لبی "بنا دیا ہو جو کامل العقل اور صائب الرائے ہونے کے ساتھ ساتھ علم توحید میں بھی کامل نہ ہو۔)

جب دوسرے البیاء کا یہ مقام ہے تو یہر لبی آخر الزمان صلی اللہ علیہ وسلم کی عقل، رائے اور توحید میں اکمل الکاملین ہوتا پدر جہ اتم ثابت کیوں نہ ہوگا۔

امام رازی^۲ نے اپنی تفسیر کے بالہوبیں جزء میں لبی اور ولی کے استکمال میں فرق بنتے ہوئے ایک فرق یہ بھی بتایا ہے کہ : لالا ولی هو الانسان الكامل لا يفتوي على الله كمال و الشبهي هو الانسان الكامل المكتمل (علوم ہوا ولی خود تو باکمال ہوتا ہے لیکن دوسروں کو باکمال بنانے کی قدرت نہیں رکھتا۔ اس کے برخلاف لبی وہ ہوتا ہے جو insan کامل ہونے کے ساتھ ساتھ دوسرے دوسرے کو باکمال بنانے کی طاقت کا حامل ہوتا ہے۔)

یہ شک دوسرے تمام البیاء نے بھی السالوں کے لیے اپنا اپنا نمولہ چھوڑا بلکہ اپنی زندگی کی روح دوسروں میں پھولکنے کی سعی کی ہے۔ مگر سیرت نبی، آخر صلی اللہ علیہ وسلم گواہی دے رہی ہے کہ تمام البیاء میں اپنے اصحاب رضی کو ستارے بنا دینے والی لبی^۳ صرف ایک آپ^۴ ہی تھے۔ ایسے ستارے جو جامد نہیں تھے بلکہ مولد تھے جن سے قیامت تک سیارے در سیارے پیدا ہوئے اور اپنے سورج^۵ کی روشی کو چار دانگ عالم میں پھیلاتے رہیں گے۔ دوسرے لنظلوں میں لبی آخر صلی اللہ علیہ وسلم کے کامل مظہر رسالت و نبوت ہونے کی ابدی گواہی پیش کرنے رہیں گے۔ سورہ دخان میں ویسے تو سب رسولوں کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ : إِذَا كُشِّا مِنْ سَلَبِينَ - رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ ط (الدخان) - آیت ۵ - ۶) یقیناً ہم ہی رسولوں کو تمہارے رب کی طرف سے رحمت بنا گئی ہمیختی رہے ہیں) لیکن رحمة اللعالمین - اور - الا رحمة اللہ لمحمن کا مستقل خطاب فقط رسول هری صلی اللہ علیہ وسلم ہی کو عطا کر کے انہیں

اُنہر ایک خوبصورت بحث کی ہے۔ فرماتے ہیں:

”البیاء اور رسولوں کی بعثت سے دین کے متعلق جو فائدہ اُنہایا جاتا ہے، اس کی کئی صورتیں ہوتی ہیں۔“

اول: یہ کہ مخلوق میں طبعی طور پر قلت فہم اور ناسیجہی کی صفت ہائی جاتی ہے۔ اس ضمن میں یہی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کئی قسم کے دلائل ان کے سامنے پیش کیے۔ قدم قدم پر وضاحتیں بیان کیں۔ اعتراضات دور کیے۔ شکوک و شبہات مٹائے۔ غرض تفہیم۔ آیات میں کوئی دقیقہ باق نہ چھوڑا۔

دوم: لوگ اگرچہ جائز تھے کہ اُنہیں اپنے مولیٰ کی خدمت کرنی چاہیے لیکن اُنہیں اُن خدمت کے ادا کرنے کا صحیح طریقہ معلوم نہیں تھا۔ چنانہ، آپؐ نے اس خدمت کی صورت بیان فرمادی۔ تاکہ وہ اس خدمت کو بجا لاسکیں اور اس بیجا آوری میں اپنی طرف سے کوئی دالستہ با نادانستہ ایسی غلطی نہ کریں جو مولیٰ کو ناہسنند ہو۔

سوم: لوگوں میں طبعاً مُستی، غفلت اور ملال کی گمزوڑی بھی ہائی جاتی ہے۔ لہذا آپؐ نے ان کے سامنے مختلف قسم کی ترغیبات، تربیبات اور تنبیبات رکھیں جو اُنہیں اطاعت۔ احکام کے لیے بیدار اور چاق و چوبند کریں۔ اور لمحہ بہ لمحہ ان کے اندر شوق و ولولہ پیدا کریں ریس۔

چہارم: انسان عقل کی مثال اوسی ہی ہے جیسے آنکھ کا نور۔ اور یہ بات واضح ہے کہ آنکھ کے نور سے کامل طور پر فائدہ اُسی وقت اُنہایا جا سکتا ہے جب کہ سورج کا نور بھی بھیلا ہوا ہو۔ آخر ضررت صلی اللہ علیہ وسلم کا نور عقلی اور الہمی سورج کے نور کی طرح ہے۔ جو لوگوں کی عقولوں کو اپنے اور سے تقویت دیتا اور ان کے لیے ان عینی امور کو ظاہر کرتا ہے جو اُس کے ظہور سے قبل پوشیدہ تھیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم انسان کے اُس کاچھ کو اپنی معراج پر پہنچانے والے وہ آخری یہی اور رسولؐ تھیں جو تمدن کو بھی ہمارا لے کر چلتا ہے۔ نظام چلاتا ہے۔ فیصلے گرتا ہے۔ اور بھر ان فیصلوں کو انسانوں پر بہ نفس نفیں نافذ بھی گرتا ہے۔ قرآن کریم کا ارشاد ہے۔

اللَا انْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْعِقْدِ الْمُبَارَكِ لِتَعْلَمَ مِمَّا أَرْسَلَ اللَّهُ (النَّسَاءُ : ۱۰۵)

بِمَا أَرْسَلَ اللَّهُ ! هُنَّ فِي تَمَاهِرِ طَرْفِ حَقٍ

رسالت کا اپنی کتاب کی صورت میں زائد جاوید تکمیل گئنده قرار ہا جاتا ہے رسول عرب صلی اللہ علیہ وسلم کی آمد کے موقع پر یہود یہی اپنے کلچر کے احیاء بذریعہ ادارہ نبوت کے مستظر تھے۔ مگر یہ مقام صرف اور صرف آپؐ ہی کو عطا ہوا۔ اور اس اعلان کے ساتھ عطا ہوا کہ :

الله اعلم حديث يسمى رسالت

(الله تعالى ہی بہتر جاتا ہے کہ اپنی رسالت کی ذمہ داری کس کے سپرد کروئے) (انعام - ہارہ ۸ - رکوع ۲)

یہودیوں کی طرف سے یہ بات بار بار کہی گئی کہ : نحن اولی بالملک و النبیوة۔ فکیه ف لتبیع العرب (نبوت کے اہل اور مقدار تو ہم (ابناء الله) ہو سکتے ہیں۔ نہ کہ یہ عرب۔ ہم ہم ان کی بیرونی کیوں کریں !) (فسیر العازن)

لیکن جب یہود اپنے کلچر کی آپ اپنے اعمال سے لنی کر چکے تھے تو اس ادارے کا یہی اپنی آخری مکمل شکل میں حق بعقدر وسید ہوا لازم ہو چکا تھا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مظہر تکمیل رسالت و نبوت ہوا ابوالأنبياء حضرت ابراہیم علیہ السلام کی اُس عظیم الشان دعا کی مقبولیت ہے جو چار بزار سال پہلے اسی مقام پر کی گئی تھی اور جس کے الفاظ یہ ہیں : ربنا وابعدت نیجهم رسولاً مسنهم یتلعوا علیہم آیتک و بعدهم السکتب والحكمة و بیزکیہم (سورہ بقرہ - آیت ۱۲۹)

(اسے ہمارے ہروردگار ان لوگوں میں خود اپنی کے اندر سے ایک رسول مبعوث فرمा جو اپنیں تیری آیات پڑھ کر سنائے اور ان گرو کتاب و حکمت کی تعلیم دئے اور ان کا تذکرہ کریے) اس آیت میں لبی کی بعثت کی پار اغراض بیان کی گئی ہیں :

(۱) آیاتِ الہی (معجزات) کے قصیر سنا کر دل نرم کرنا

(۲) تعلیماتِ الہی پیش کرنا

(۳) تعلیماتِ الہی کی حکمتیں سمجھانا

(۴) (اپنے آسوہ حینہ کے ذریعے) انسانوں کو ہاکباز بنانے کی سعی کرنا۔

امام نفر الدین رازی رحمۃ اللہ علیہ نے تفسیرِ کبیر کے جز سوم میں

تمدنی ترقیات میں یوں جذب ہو گئے کہ ان کے پرو خدا کا راستہ دکھانے کے بجائے خود ساختہ راستے دکھانے لگے اور الیاء کے راستوں کو آہستہ آہستہ تاویلات و تنسیعات کی بھیشوں میں پکھلا کر انہی پسندیدہ مصالحانہ سانچوں میں ڈھال لیا اور ان طرح خدائی تعلیمات کا لعدم ہو کر رہ گئیں ۔

اس لیے ضروری تھا کہ ایک آخری نبی ۲ آئے تو ان فہانت کے ساتھ آئے کہ اُس کی تعلیمات کو اُس کی زندگی کو، اُس کے اشارات اپر و کو، اُس کے نقوش قلب و قدم کو، اُس کے زاویہ، فکر و نیت کو اور اُس کی خلوت و جلوت کو ہمیشہ کے لیے باق رکھا اور خلط ملط وونے سے محفوظ رکھا جائے گا ۔ اور جسے ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ادارہ نبوت و رسالت کا بجا طور پر مظہر استکمال ہونے کا اعزاز دیا جا سکے گا ۔ یہ آخری نبی کون ہیں؟ ہمارے آقا حضرت مهدی صلی اللہ علیہ وسلم ۔۔ اور ان کے دین کے باق رہنے کی الہی فہانت کیا ہے؟ انا محسن نَزَّلْنَا الذِكْرَ وَ الْاَنْوَارَ، لِجَهْنَمَ مُطْلَقُوْنَ ۔ (یقیناً ۴۴ ہی نے ذکر قرآنی نازل کیا ہے اور ۴۴ ہی اس کے تحفظ کی فہانت دیتے ہیں) ۔

ایسا بھی نہیں ہوا کہ تہذیب اور کاچر کو نہیں دینے والی الہامی تعلیمات تورات، انجلیل اور زبور ۔ اور غیر الہامی تعلیمات وید ۔ گیتا ۔ زند اور پاڑلند پیکسر دلیا سے مٹ گئی ہوں ۔ اور اراق میں اپنی محترف و مبدل شکل میں تو یہ آج بھی موجود ہیں ۔ مگر خود ان کے ماننے والوں کے لزدیک مستند نہیں رہیں ۔ یہ ساری تعلیمات جن ہر انسانی کاچر کا ہنر اپنے زمانے میں مدار تھا نہ صرف تاریخی شہادتوں کے اعتبار سے بلکہ اپنی داخلی شہادتوں کی بنیاد پر بھی اپنا مقام و مرتبہ کھو چکی ہیں اور یہ ہات انسان کے تہذیبی رویے کو غیر مطمئن کر دینے کے لیے کافی ہے ۔ بھروسہ تضادات توہیات، غیر عقلی، غیر اخلاقی اور غیر انسانی باتیں امن ہر مستزاد ہیں جو ان کتابوں کا حصہ ہیں چکی ہیں ۔ چنانچہ انسانی کاچر کی مابعد تمام بنيادوں کا زوال قرآن کو بطور آخری مکمل اور دائمی کتاب ثابت کرنے کا سبب ہیں جاتا ہے کہ چودہ صدیاں گزر جانے پر بھی جس کا استکمال، کیا بالحافظ مضامین، اسالیب، زبان اور اعجاز کے اور کیا بالحافظ اپنی تعلیمات کے، چیلنج نہیں ہو سکا ۔ اور جب یہ آخری ہمگام محفوظ ہے تو بھر اُس کا لانے والا بھی تہذیب انسان کے اہم ترین ادارے یعنی نبوت اور

الحضرتؐ : مظہر تکمیل نبوت و رسالت

۵

تمدن اور تہذیبِ انسان کی تاریخ میں بھوپشہ ساتھ ساتھ نہیں چلے۔ کبھی ایسا بھی ہوا ہے کہ صرف تمدن کا دور رہا اور کبھی صرف تہذیب یا کاجر بلا تمدن کا۔ مثلاً رومیوں کا اقتدار تمدن کا عہد تھا۔ مگر ابتدائی عیسائیت نے صرف کاجر کے فروع میں حصہ لیا اور کوئی تمدن پیش نہیں کیا۔ پھر ایک دور ایسا بھی آیا جب روم عیسائیت کے زیر اگر آیا تو تہذیب تمدن پر غالب آگئی۔ تا آنکہ آج یورپ میں اس کے پرعکس تہذیب، کاجر، اخلاق سب کے سب تمدن کے تابع یا اُس کی پہنیٹ چڑھ چکے ہیں۔ بہرحال اسلام سے چلے نہ کبھی کوئی کاجر آفاق ہو سکا اور اسی کوئی تمدن عالمگیر قرار نہ سکا۔ گویا دنیا اور دین یا دوسرے لفظوں میں مادیت اور روحانیت اکٹھئے نہیں ہو سکتے۔ تورات کے پیش کردہ نظام میں ان کے اجتماع کی ایک صورت ملتی ضرور ہے مگر وہ بالکل ابتدائی حیثیت کی ہے۔ باق رہے دوسرے مذاہب۔ تو ان کے ہاں اس کی کوئی بھی صورت دکھائی نہیں دیتی۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت و رسالت اس اعتبار سے بھی کاملیت اور جامعیت کی مظہر ہے کہ جب ہم اسلام کی روحانی اور تہذیبی تاریخ کا مطالعہ کرتے ہیں تو بلاشبہ یہ تمدن اور تہذیب کو پکجا کرنے کی کامیاب اور آخری کوشش لظر آتا ہے۔

مختصر معاشروں یا چند اقوام و قبائل کی روشنائی بے لمحک قولain کے ہل ہر کی جا سکتی ہے۔ شاید اسی لیے سابق الیاء کی تعلیمات میں ہمیں عام طور پر کوئی لمحکدار رویہ نظر نہیں آتا۔ لیکن ہوری السالیت کی روشنائی ایک ایسی تعلیم کی متقاضی ہوئی ہے جو اپنے الدر لمحک رکھتی ہو۔ انسان صنفی اعتبار سے ہم اعضا ہونے کے باوجود اپنے سوجنے کے الدار میں خدا تعالیٰ کی ہر دوسری مخلوق سے مختلف ہے۔ اس بستی کو ایک وحدت بنانے کے لیے کس قدر ضروری تھا کہ ایک ایسا رسولؐ دلیا کے سامنے آئے جو اس ادارے کی تکمیل کرتے ہوئے تمام السالوں کو اعتماد بیجیل اللہ کی طرف لے آئے۔ یعنی اس کا پیش کردہ نظام زندگی دین فطرة بھی ہو اور المدین پیسر کا مصدق بھی۔

نبوت اور رسالت دراصل انسان کو نجات کا راستہ دکھانے والی الوہی ادارے کا نام ہے۔ مگر تاریخ ادیان میں بارہا ایسا بھی ہوا ہے کہ وہی مذاہب جو نجات کا راستہ دکھانے کے دعویدار تھے، اپنے دور کی

کی کوشش کی گئی اور نبی اسرائیل کی کم شدہ بھیڑوں کی تلاش کے دعوے
ہر یہی اکتفا کیا گیا لیکن انسان کے اصلی شعور کی تکمیل کہیں بھی نہ
ہو سک۔ اس لیے کہ یہ تمام تر مقاصد اور منابع محدود، نامکمل اور وقتی
تھے۔ ان میں سے کوئی ایک اعلان بھی آفاق نہیں تھا۔ دلیا بھر کے انسان
کو ایک اکائی جانتے ہوئے کسی مصلح، داعی اور یقینبر^۲ نے مخاطب
نہیں کیا تھا۔ حکرشن نے نہ پڑھنے، ذرتشت نے نہ موسیٰ^۳ نے اور نہ
عیسیٰ^۴ نے۔

السان کی روحانی تاریخ میں صرفت لمبی اکرم^۵ کا اعلان ہی وہ ایک
اعلان ہے جو اُن تمام اختلافات کو ختم کر دیتا ہے جو وقتی، نسلی اور
ہنکامی تعلیمات سے پیدا ہوئے تھے لیکن اُنہیں عہد کی ضرورت بھی تھے۔
اگر یہ پیغام جس کا دوسرا قام قرآن ہے اور اس کا لانے والا جس کا
لام مدد عربی صلی اللہ علیہ وسلم ہے، انسان کو ذاتِ احادیث کی طرف سے
عطای نہ ہوتے تو دلیا کی روحانی تاریخ خدا کی احادیث کو ثابت کرنے سے
ماجز رہتی۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم انسان کے روحانی ارتقاء کی تکمیل کے
آخری مظہر تھے۔ اگر جسم کے ارتقاء کا ایک خاص مقام بر پہنچ کر
مستقل شکل اختیار کر لینا ضروری تھا تو روح اور شعور کے لیے ابھی یہ
بات بے حد ضروری تھی کہ وہ لبوت اور رسالت کے حوالے سے بے شمار
روحانی منازل طے کرنے کے بعد ایک آخری منزل پر آ کر مستحق کم ہو
جائتے۔ چنانچہ اسی آخری استکمالی ضرورت کو نبی۔ آخر صلی اللہ علیہ وسلم
کی تکمیل نبوت کے ذریعہ پورا کر دیا گیا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کے ساتھ انسانی تمدن اور تہذیب
دونوں اُنہیں کمال اور انہا گو پہنچ جاتے ہیں۔ ساری ترقیات انسانی اعمال
میں جو یکساںیت اور مہمتوں پیدا کرنے ہیں وہ تمدن ہے۔ اور کافر یعنی
تہذیب و تقوف اُن الفکار کا صلب ہے جو کسی بھی معاشرے میں مذہب اور
اخلاق کے حوالے سے پیدا ہوتے ہیں۔

السانی تاریخ کے بر عہد میں یہ دونوں ادارے موجود رہے ہیں۔
ہبھی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلی دفعہ کافر کو اُنہی کلی شکل میں
تمام العالیات کے سامنے پیش فرمایا اور مظہر تکمیل نبوت و رسالت
ٹھہرے۔

آنحضرتؐ ؟ : مظہر تکمیل لبوت و رسالت

۶

الہیں نوازا ہے تو لامعہ وہ خدا کی نگاہ میں ہی مختلف اکائیوں ہیں ۔ اور الہیں انہی ان اختلافات ہی ہو قائم رہنا چاہیے ۔ لیکن انسان کو زمین پر پہنچنے بھی رہنے ہی کے لیے پیدا نہیں کیا گیا تھا ۔ اسے اگر ایک عرصے تک پہنچاؤ کا سفر کرنا تھا تو اُس کے لیے ایک وقت سٹھاؤ کا سفر ہی ضروری تھا ۔ چنانچہ آج کے انسان کو بہ حیثیت مجموعی دیکھا جائے تو وہ ایک وقت دو سفر کر رہا ہے ۔ آفاق و سعتوں میں پہنچاؤ کا بھی ۔ اور دوسری طرف انہی مرکز وحدت کی سمت سٹھاؤ کا بھی ۔ چنانہ مختلف لسلوں اور تمدنوں کے انسان پتدربیح ایک دوسروں کے قریب آ رہے ہیں ۔ اور وہ دن زیادہ دور نہیں رہ گیا ہے کہ جب وہ کان النماں اُمّۃ واحده کی تاریخ کو درانتے ہوئے ماری روئے زمین پر وحدت در کثرت کا نمونہ پیش کر دے گا ۔ اور یہ وحدت ایک طاقتور باطنی اور انسانی وحدت ہوگی جسے روحانی اور دینی وحدت کہنا چاہیے ۔

بھی وہ وحدت دینی و انسانی ہے جسے اللہ تعالیٰ نے انہی آخری نبی حضرت مهدی صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ واضح اعلان کروا کر قائم کر دیا ہے کہ قل یا آیہہ النہاس انی رسول اللہ الیکم جمیعیمما ۔ (اسے پیغمبر اعلان کر دیجیے کہ اے تمام انسانو ! میں تم سب کے لیے اللہ کا رسول بن کر آیا ہوں) ۔ دوسرے لقطوں میں تم سب انسان اب صرف میری امت قرار دیے گئے ہو لہذا تمہیں ایک ہی مرکز (اسلام) پر مبتعث ہو جانا چاہیے ۔ چنانچہ آپؐ نے حجۃ الوداع کے موقع پر اسی ہمہ گیری مشن کو ڈیڑھ لاکھ انسانوں کے سامنے ان عالم کیر ابدی الفاظ میں پیش فرمایا گہ :

” ” ” لوگو بے شک تمہارا رب ایک ہے اور جنہ اعلیٰ بھی ایک ہے ۔ تمام انسان آدمؑ کی اولاد ہیں ۔ آدمؑ مٹی سے بنایا گیا تھا ۔ خدا کے ہاں صرف وہی معزز ترین ہے جو صب سے زیادہ خدا خوف ہے ۔ عربی کو عجمی اور عجمی کو عربی پر ، مرض کو سیاه اور سیاه کو سرخ پر کوئی فضیلت نہیں ۔ برآری کی بنیاد صرف تقویٰ ہے ۔ ” (طبری)

خدا کو صرف ایک قبیلے ہی اسرائیل کے ساتھ مخصوص کر کے لہی دیکھا گہا ۔ خدا کے نور کو ایران کی سر زمین کا ورنہ بھی قرار دیا گیا ۔ انسان کو خدا کا لیٹھا بھی بنایا گیا ۔ ویدوں کی مذہبی عبارتوں کو غریب اور لادار شودوگی سمعتوں پر حرام کر کے بھی تسلکین حاصل کی گئی ۔ حصول نجات کے لیے نروان اور آواگون کے چکروں میں بھی انسان گوہنسانے

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم انسانی تاریخ کے اس مؤڑ پر دنیا میں تشریف لائتے ہیں جو انسان کی روحانی تہذیب کا تکمیلی دور ہے۔ یہ انسانی تہذیب کا وہ اہم مؤڑ ہے جب علی العلوم انسان اس بات کی صلاحیت حاصل کر چکا ہے کہ وہ اُمتِ واحدہ کا فرد بن گر اپنا عرصہ حیات مکمل کر سکے اور بہترین نقوش ثبت گر کے اس دنیا سے رخصت ہو۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم انہی عہد اور آگے آئنے والے ہر عہد کے انسان کو یہی پادر گرانے کے لیے تشریف لائے تھے کہ فی الحقیقت السالوت کے اس مرحلے ہر انسان کن ایامتوں سے سرفراز ہو چکا ہے اور تاریخ میں اب اسے اپنا مرتبہ اور مقام کسی قسم کی زندگی گزار کر متعین کرلا ہے۔

السان کی تاریخ کے جمن عہد میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائی، اسے خدا کی روایت کی التہاؤں کا دور بھی کہا جا سکتا ہے۔ اور اس لحاظ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم انسان کی موجودہ لشائیہ میں دوسرے آدم^۳ قرار ہائے ہیں — پہلے آدم^۳ کے ساتھ انسان کے شعور کی طفولیت کا آغاز ہوتا ہے۔ درمیانی عرصہ میں اُس نے انہی مفرغ شعور کی مختلف منازل طے گئیں — جس میں نوح^۴، ابراهیم^۵، موسیٰ^۶ اور عیسیٰ^۷ بہت نماہیان سنگ ہائے میل ہیں۔ یہاں تک کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی آمد انسانی تہذیبی شعور کی آخری منزل بن جاتی ہے۔ کیونکہ یہ اعلان پہلے کسی پڑاک ہر نہیں سنا گیا جسے رسالت و نبوت کے آخری پڑاک ہر انسان نے یوں سنا ہے کہ آج سے دنیا بھر کا انسان ایک انسان ٹھہرا دیا گیا ہے۔ اس لیے کہ اُس کا خدا ایک ہے۔ لہذا عقائد کے تمام دھاروں کو توحید کے ایک ہی سمندر میں جذب ہونا چاہیے۔

خدا کی وحدت کی طرح انسان کی وحدت کا اعتراف بھی ضروری تھا۔ کیونکہ یہی انسان کی روحانی تاریخ کی آخری معراج۔ کمال ہے۔ جس کا اظہار ان الفاظ کے ساتھ فرمادیا گیا ہے کہ کلکم اہناء آدم و آدم من تراب (تم مب ایک آدم^۸ کی اولاد ہو اور آدم^۹ کی تخلیق مٹی سے ہے) لہذا تمہیں پھیشہ اس وحدت خلقی کو مد نظر رکھنا چاہیے۔

مفترق السالوت کے سابق تبریبات اس زاویے سے کہیے جائے تھے کہ خدا نے انسالوں کو مختلف علاقوں میں ماحول اور طبائع کی رنگا رنگی کے ساتھ پیدا کیا اور ہر ماحول کے مطابق ہی مختلف روحانی بدایات سے بھی

آنحضرت ﷺ : مظہرِ تکمیل نبوت و رسالت

سمیع اللہ قریشی

البیاء کی بعثت کا بنیادی مقصد یہی تھا کہ ان کے عہد کی کوئی ایسی قوم خدا کی بدایت سے محروم نہ رہ جائے جو کسی بھی اعتبار سے آں پاس کی دوسروی اقوام کو متاثر کر سکتی ہے۔ یا انہی نسلی دارے یا چخرانی خطے میں کسی بھی لحاظ سے کوئی نمائندہ حیثیت رکھتی ہے۔

السان کی تہذیبی تاریخ ہر ایک زمانہ ایسا گزرا ہے (جو خاصاً طویل ہوئی ہے) جب تک نوعِ انسان کا اجتماعی شعور ابھی انہی ارتقاء کی اہتمان منازل طے کر رہا تھا اور علم و عقل ہنوز تہذیب کی معراج کو نہیں ہنچ سکتے تھے۔ لہذا اس عبوری دور میں انسان یا اقوام کی ذہنی مطحع کے مطابق الیائے کرام کے واسطے سے انہیں متوازن اور حسب استعدادات تعلیمات النہیں سے نوازا گیا۔ یہاں تک کہ انسانی ذہنی ارتقاء کی امن منزل تک اکیا کہ انہیں بدلتے ہوئے تہذیبی حالات کے متوازی الہیاتی تعلیمات کو سمجھ سکتے، انہی زلگتی ہر اس کا تقاضا کر سکتے اور شعوری طور ہر اس بات کو محسوس کر سکتے کہ شعوب و قبائل عضن پہچان کا ذریعہ ہیں۔ ورنہ انسان خواہ وہ کسی بھی زلگ و نسل اور خطے سے متعلق ہو فی الاصل ایک ہے۔ امن تصویر کو یہ جلا پختنے کے لیے اور امن حقیقت کو نکھرانے کے لیے بلکہ اس اعزاز ہر خدا کا شکر بیا لانے کے لیے بالآخر ذات احادیث نے انسالوں میں ایک انسان کو آخری نجات دیندہ بنا کر اس دنیا میں پھیجا۔ ایک آخری کتاب امن کی وساطت سے نوع انسانی کو عطا کی۔ جن میں سب سے پہلا اعلان انسان کی زبان سے ان الفاظ میں کرایا گئے:

الحمد لله رب العالمين

امن لیے کہ انسان کا تہذیبی شعور اب واقعی امن درجے ہر آپ کا تھا کہ امن نے ہماں اور ہم گیر نعمت ہر ہر لمحہ خدا کا شکر واجب تھا۔ چنانچہ

ہمارے علمی معاولین

گورنمنٹ ڈگری کالج ، جہنگ کجرات	جناب سعیح اللہ قریشی
چینٹرمین مقتدرہ قومی زبان ، کراچی	ڈاکٹر وحید قریشی
کراچی	ڈاکٹر وفا راشدی
ڈائئرکٹر ، اقبال اکادمی پاکستان ، لاہور	بروفیسر محمد منور
شعبہ اردو ، گورنمنٹ کالج ، لاہور	جناب صدیق جاوید
شعبہ اردو ، گورنمنٹ کالج ، لاہور	ڈاکٹر حسن اختر
شعبہ لائبریری سائنس ، پنجاب یونیورسٹی (نیو کیمپس) لاہور	جناب افضل حق قرشی
لاہور	جناب قلیم اختر کیانی نقشبندی
شعبہ اردو ، گورنمنٹ ڈگری کالج ، پسرور	ڈاکٹر سید سلطان محمود حسین
شعبہ لائبریری سائنس ، پنجاب یونیورسٹی (نیو کیمپس) لاہور	جناب افضل حق قرشی
شعبہ اردو ، گورنمنٹ کالج ، لاہور	ڈاکٹر حسن اختر
شعبہ اردو ، اوریئنٹل کالج ، لاہور	ڈاکٹر رفیع الدین باشی

اقبال ریویو

مجلہ اقبال اکادمی پاکستان
مجلس ادارت

مدیر و معتمد : پروفیسر ہد منور

صدر : ڈاکٹر ہد باقر

ارکان

ڈاکٹر عبدالسلام خورشید

پروفیسر ہد سعید شیخ

پروفیسر خواجہ غلام صادق

جلد ۲۳ جولائی ۱۹۸۳ بمعطاب رمضان المبارک ۱۴۰۳ نمبر ۲

مندرجات

آنحضرت صلی اللہ علیہ و آله وسلم : مظہر تکمیل نبوت و رسالت

۱۹۶۱	سعیح اللہ قریشی	حلقہ نظام المشائخ اور علامہ اقبال
۲۳-۱۴	نور ہد قادری	علامہ اقبال اور تصویر وطنیت
۳۲-۲۵	وحید قریشی	اقبال اور وحشت
۳۲-۲۵	ونا راشدی	علامہ اقبال اور آدم کی خود گریزی
۶۲-۶۹	ہد منور	بال جبریل کی غزلیں
۱۱۸-۶۳	صدیق جاوید	طالب علم اقبال
۱۲۵-۱۱۹	حسن اختر	اقبال کا ایک قطعہ تاریخ
۱۲۹-۱۲۶	الفضل حق قریشی	سلام بعضو شاعر مشرق
	فلم اختر کیاں نقشبندی	اقبال کی پہلی جماعت کا نتیجہ
۱۳۵-۱۳۷	سلطان محمود حسین	اشاریہ اقبال دیوبو - اردو (جو لائی ۱۹۶۰ء - جنوری ۱۹۸۳ء)
۱۶۶-۱۳۹	مرتبہ : افضل حق قریشی	تبصرہ کتب : "اقبال کا تصویر خدا" ایم - ایس - رشید
۱۴۲-۱۶۴	مبصر : حسن اختر	"مبلغ اقبال ریویو" حیدر آباد (دکن)
۱۴۵-۱۴۳	مبصر : رفیع الدین باشی	"مبلغ اقبالیات" اقبال السنی نیوٹ، کشمیر بولیورسٹی، صری لگر
۱۴۶-۱۴۵	مبصر : رفیع الدین باشی	

محلات مکمل ادارتی کی خدمتیں داری ملکہ تکمیر سروت ورہ مطالعہ مکمل ادارتی
و انتظامی اکامی پاکستان، لاہور کی رائے تصور نہ کی جائے۔

اقبال روپو

مجزہ اقبال اکادمی پاکستان

وہ وسائل اقبال کی زندگی، فاعری اور فکر یہ ملی تحقیق کے لیے وقق ہے
اور اس میں حلوم و نتون کے آن ہمam فعیہ جات کا تعمیدی مطالعہ عالم ہوتا ہے
جن سے انہیں دلخیس ہئی، مثلاً اسلامیات، ملسفہ، تاریخ، صرانیات، مذہب،
ادب، فن، آثاریات، وغیرہ۔

بعل افتراک

(وارثہاروں نے لیے)

پیروی مالک	پاکستان
8 ڈالر ہا 4.50 بولا	38 روپیہ
تمیت ف شمارہ	
2.00 ڈالر ہا 1.00 بولا	10 روپیہ

خدماتیں برائے احاطہ

معتمدہ مجلس ادارت، "اقبال روپو"، ۱۹۶۰، میکارڈ روڈ، لاہور، کے لئے یہ وہ
مسنون کی دو کاریان ارسال فرمائیں۔ اکامیں کسی مسنوں کی کشیدگی کی کسی
طرح لئی فسہ دلوں نہ ہوگی۔

مددگر: یروپیسر یہ متصور، فائزہ کنٹر

لائبریری اقبال اکامی پاکستان،

۱۹۶۰ - میکارڈ روڈ، لاہور

سلیمان: لدن آٹھ برس،

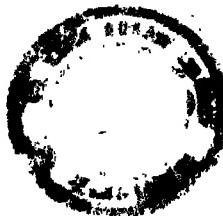
۱۹۶۰ - لائبریری ورہ، لاہور

اقبال زمینہ

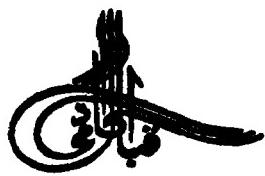
مجلہ اقبال اکادمی پاکستان

جولائی ۱۹۸۷

A-8
6 8.83



اقبال اکادمی پاکستان — لاہور



IQBAL REVIEW

JOURNAL OF THE IQBAL ACADEMY PAKISTAN

OCTOBER 1983



xx. 11. 72
M. M.

EDITOR

PROF. MUHAMMAD MUNAWWAR

37

**IQBAL ACADEMY PAKISTAN
LAHORE**

The opinions expressed in the Review are those of the individual contributors and are not the official views of the Academy

IQBAL REVIEW

Journal of the Iqbal Academy Pakistan

This Journal is devoted to research studies on the life, poetry and thought of Iqbal and on those branches of learning in which he was interested : Islamic Studies, Philosophy, History, Sociology, Comparative Religion, Literature, Art, and Archaeology.

Published alternately

in

English (April and October) and Urdu (January and July)

Subscription

(for four issues)

Pakistan

Rs 38.00

Foreign countries

US \$ 8.00 or £ Stg. 4.50

Price per copy

Rs 10.00

US \$ 2.00 or £ Stg. 1.00

All contributions should be addressed to the Editor and Secretary, Editorial Board, Iqbal Review, 116 McLeod Road, Lahore. Each article must have its duplicate copy. The Academy is not responsible for the loss of any article.

Publisher : IQBAL ACADEMY PAKISTAN
116 - McLeod Road, Lahore

Printer ZARREEN ART PRESS
61, Railway Road, Lahore

16 Jan 1984

IQBAL REVIEW

Journal of the Iqbal Academy Pakistan

Editorial Board :

Chairman :

Dr Muhammad Baqir

Editor & Secretary :

Prof. Muhammad Munawwar

Members :

Dr Abdus Salam Khurshid

Prof. M. Saeed Sheikh

Prof. Khwaja Ghulam Sadiq

Vol. XXIV

October 1983

No. 3

CONTENTS

★ The Concept of Law in Islam	S. A. Rahman	... 1-7
★ The Concept of Pakistan in the light of Iqbal's Address at Allahabad	Ehsan Rashid	... 9-14
★ Gulshan-i-Raz and Gulshan-i-Raz-i-Jadid (The Nature and Role of Reason)	C. A. Qadir	... 15-33
★ Iqbal on Marx	Shaheer Niazi	... 35-43
★ Was Iqbal a Pantheist ?	Nazir Qaiser	... 45-53
★ Iqbal's Thought on Economic Development	Muzaffar Hussain	... 55-65
★ Iqbal, Kant, Mc Taggart and Ward	Muhammad Ma'ruf	... 67-79
★ Iqbal's Concept of the Self (A Philosophical Analysis)	Asif Iqbal Khan	... 81-88
★ A Note on Muqaddimah Ibn Khaldum (A Paganish Philosophy of History)	Salahuddin Ayyubi	... 89-97
★ Iqbal on Man's Metaphorical Death	Muhammad Munawwar	... 99-118
★ Iqbal's Ideal Person and Rumi's influence	Riffat Hassan	... 119-126
★ Punjab in Iqbal's Life-Time	Riaz Hussain	... 127-136

OUR CONTRIBUTORS

S. A. Rehman	<i>Main Gulberg, Lahore</i>
Prof. Ehsan Rashid	<i>Ex-Vice Chancellor, Karachi University, Karachi</i>
Dr. C. A. Qadir	<i>65-Shah Jamal, Lahore</i>
Shaheer Niazi	<i>S-2/8, Saudabad, Karachi—</i>
Dr. Nazir Qaiser	<i>21-C/2, Gulberg, III, Lahore</i>
Muzaffar Hussain	<i>7—Friend's Colony, Multan Road, Lahore</i>
Dr. Muhammad Ma'ruf	<i>Principal Govt. Colleg Sheikhupura</i>
Dr. Asif Iqbal Khan	<i>Dept. of Philosoph. Govt. College, Lahore</i>
Salahuddin Ayyubi	<i>House 3, Yusuf Street Millat, Road, Sanda Kh. Lahore</i>
Prof. Muhammad Munawwar	<i>Director, Iqbal Acad. Pakistan, Lahore</i>
Dr. Riffat Hassan	<i>University of Louisv Kentucky, U.S.A</i>
Riaz Hussain	<i>Dept. of English, G F.C. College, Lahore</i>

THE CONCEPT OF LAW IN ISLAM*

S.A. Rehman

Law in Islam is a complex concept. It includes the divine ordinances contained in the Quran, the reported decisions of the Holy Prophet (peace be on him) on issues or concrete cases that arose for decision in his lifetime and such other laws were derived, in the course of our history, by juristic deduction from the corpus of revealed law or the general regulatory principles of life enunciated in the book of God. The Quran, at places, leaves the Muslims to adjust their mutual relations according to Urif (Custom or Usage) such as prevailed in the Arab society of those days and which was not incongruent to the ethical spirit of the Quran. In other words, Islamic Law is either God-given law or such juristic Law as has the general sanction of the Quran behind it. The evolutionary legal process was aided by the principle that what is not expressly or impliedly forbidden by the Quran is lawful-the principle of Ibahat or permissibility. There is a significant verse in the Quran which enjoins the faithful to refrain from putting too many questions to the Prophet lest a revealed command might add to their existing obligations and restrict their freedom of action. For God, according to another verse, in His infinite mercy, desires facility for them rather than hardship.

The various components of Islamic law, however, do not occupy the same position in respect of priority and prestige. Islamic society is God-oriented and God alone is the supreme sovereign and law giver in such a society. The Divine Ordinances, therefore, are not only the fundamental basis of the legal system, but they are also unalterable and eternal. The Quran occupies a unique position in the religious literature of the world for no religious scripture other than the Quran can claim to be intact

* Iqbal Memorial Talks 1977.

today in its pristine purity. The Quranic texts are not amenable to amendment or variation according to human whims, though in their practical application to changing socio-political environment, they may receive a fresh interpretation demanded by the exigencies of time and place. Of course, such a fresh interpretation must not do violence to the Quranic norms of human conduct. It may be clarified that the Islamic system of values (the Shariah) makes no cut and dried distinction between positive law and morality. For the Quran is not merely a legal code. Its principal objective is to awaken in man the higher consciousness of his true relation to God and the universe. Islam is a way of life rather than a mere ritualistic religion. The Quran provides guidance in all departments of human behaviour and its legal realm, both in theory and practice, is permeated through and through by its ethical spirit. Even a so-called secular act acquires a sacred character when performed under inspiration from the Quranic text. The Quran occupies a more exalted status in the legal hierarchy of Islam than a basic constitutional instrument in a modern democracy. It is the touchstone for deciding the legitimacy of any man-made law and thus provides the Muslim community with the sheet-anchor of stability in a changing world.

The positive legal rules in the Quran are limited in number and they are confined either to the family sector which is the basis of any social organisation or the stability of the social order. They provide specific punishments for transgressions against what are described as the limits of Allah (*Hudud*) i.e. invasions on the domains of faith, life, property, reason and paternity or honour. Imam Shatibi has said in his *Al-Muwafiqat*. : "These pre-determined punishments are themselves termed *Hudud* (*Limits*) in Muslim *Fiqah*". For offences like murder or bodily injury, the principle of *Qisas* or requital by like retaliation is laid down in the Quran. An alternative of retaliation is monetary compensation. Contravention of other Quranic precepts, which are more in the nature of ritual or general principles regulating social behaviour, is left to be dealt with in the discretion of the community itself, through its chosen representatives (*Ulu'l-Amr*), by the process of *Shura* (mutual consultation in this sphere). Those in authority can prescribe such punishments as they deem fit in a particular case or leave the matter to be regulated by moral

persuasion and admonition. The underdetermined punishments are known as *Tazirat*. As they are based on human opinion, they can be suitably varied from time to time by the same process by which they were originally prescribed. It is obvious that existing customary rules forming part of the corpus of Islamic civil law, may also be amended if the collective wisdom of the community so requires, in view of changes in circumstances. It will thus be appreciated that elements of stability and change are both embodied in the Quranic machinery for administration of human affairs so as to serve needs of a dynamic and progressive society.

The general principles enunciated in the Quran furnish ample guidance for Muslims in respect of all matters germane to the good life of the individual or to the creation of a well knit fraternity of Muslims, which could serve as the nucleus of a universal human brotherhood. Thus there are principles that may underly the constitutional structure of an Islamic state and regulate its relations with its own subjects or with foreign states. There are others that provide us with norms for establishing a just social or economic order. The principles of equality before the law and equality of opportunity for every one can be easily spelt out of them but class-war and expropriation are not countenanced. Instead, the concept of the affluent being trustees of their surplus wealth for the benefit of the needy and the distressed, receives strong emphasis. The field of guidance in all essential matters is thus comprehensively covered.

Whereas the Quran is the primary source of Islamic law, the authentic traditions of the holy Prophet (peace be upon him) constitute an important secondary source. The reported words or actions of the Prophet, when duly established, may be described as a commentary or the summary or general provisions of the Quran and would give us invaluable guidance in understanding their true import or scope. Difficulties are however, created by the fact that every school of Islamic Jurisprudence (I prefer to call them schools rather than sects) insists on the exclusive authenticity of their own compilations of traditions and no general consensus exists or any one collection being beyond cavil. Unfortunately, many spurious traditions were put into circulation by interested parties, after the Prophet had passed away. All honour to those experts in the science of *Hadith* who devoted

their entire lives to the collection and scrutiny of traditions and tried to sift the true ones from the false. But despite their indefatigable researches, differences persist to the present day. The well-known collections in our hands date only from the Abbasid period and no earlier comprehensive collection has come down to us. This may partly be due to the fact that, at one stage, the Holy Prophet is himself reported to have forbidden the taking down of his sayings and the second Caliph, Umar al-Farooq had also discouraged the unnecessary narration of *Ahadith* for fear that confusion may arise between the/word of God and that of the Prophet. The traditions concerning religious ritual have been consistently and continuously transmitted from generation to generation and there are no essential differences among the Muslims with regard to them. A serious effort is called for on the part of our scholars to reassess our most valuable heritage of legal traditions in order to eliminate all suspect matter. Several tests have been laid down by competent scholars for judging their genuineness. For one thing no true tradition can contradict an explicit Quranic text *Nass* or the general spirit of Quranic teachings, and, among other criteria, Ibn Taimiyyah mentions that traditions contrary to sound reason should also be rejected. Perhaps, in due course, this process may result in a generally acceptable collection.

Allama Iqbal has approached this subject from a bolder angle in his lecture on "*The Principle of Movement in the Structure of Islam*". He says :

"For our present purposes, however, we must distinguish traditions of a purely legal import from those which are of a non legal character. With regard to the former, there arises a very important question as to how far they embody the pre-Islamic usages of Arabia, which were in some cases left intact, and in others modified by the Prophet. It is difficult to make this discovery, for our early writers do not always refer to pre-Islamic usages. Nor is it possible to discover that the usages left intact by express or tacit approval of the Prophet, were intended to be universal in their application".¹

1. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore Sh. Muhammad Ashraf, 1964), p. 171.

The Allama then refers to the views of the great scholar, Shah Wali Allah, in respect of the nature and antecedents of a prophetic mission to people who are its first recipients and highlights the fact Imam Abu Hanifa made very little use of tradition in his juristic formulations. He proceeds to say further :

"On the whole, then, the attitude of Abu Hanifa towards the traditions of purely legal import is to my mind perfectly sound ; and if modern liberalism considers it safer not to make any indiscriminate use of them as a source of law, it will be only following one of the greatest exponents of Muhammedan Law in Sunni Islam."¹

He however, advocated a further intelligent study of the *Hadith* literature to imbibe the spirit in which the Prophet himself interpreted his revelation. That would, in his opinion, help us greatly in understanding the life-value of the legal principles enunciated in the Quran. He thus favours the introduction of *Darail* (rational criticism of content) with *Rivayat* (Tradition). As I mentioned in the beginning of my talk, a considerable portion of the corpus of Islamic Law has been the result of juristic *Ijtihad*. The principles of analogy (*Qiyas*) and equity (*Istihsan*, *Masaleh Mursalah*, *Istiblah* and *Istishab*) have played their part in this process. Where no specific provision of the Quran or *Sunnah* was found to cover a case, the scholars drew upon their own experience of men and matters and their own understanding of the spirit of the Divine dispensation. The rules thus evolved by the labours of individual scholars have in some cases been elevated to the status of consensus of the learned of a particular era (*Ijma*), if a majority of them had accepted the views involved. Historically speaking, this process has never been formally institutionalised but it has that potentiality. Allama Iqbal has approved of the *Ijtihad* of the Turks that the power of *Ijma* can be vested in a representative Legislative Assembly, elected by the people.

To claim that the door of *Ijtihad* is now barred, on the supposition that the law has been finally settled by the existing *Fiqh* schools, as a section of the orthodox 'ulema' suggest, would

1. *The Reconstruction*, pp. 172-73.

amount to flying in the face of the very process by which these schools were born. The heads of these schools never claimed finality for their views and left possibilities of revision open on discovery of a better opinion at any time. After all their compendiums embody only human interpretation or opinion regarding the effect of fundamental Quranic or *Sunnah* texts and there is no rational reason why later generations of Muslims should be debarred from solving their own legal problems, in the changed circumstances of their time, afresh, within the framework of the fundamental source of law, if the need for such a course is felt. The well-known *hadith* reporting the Prophet's conversation with Muaz b. Jabal on the eve of his departure for Yemen as *Qadl*, is ample authority for this view. This one method of breaking the enervating circle of stagnation that has restricted the intellectual horizon of the community to its past achievements. Even a previous *Ijam* decision should not be sacrosanct, as Allama Iqbal has pointed out, on the authority of *Karkhi*.

The spirit of the Islamic law is egalitarian, liberal and progressive. Under its auspices, there can be no privileged persons above the law. Even the head of the Islamic state is emendable to the ordinary legal process, for any remedy, whether civil or criminal, against his person or property. The doctrine of immunity of the sovereign from legal process, embodied in the maxim of Western jurisprudence: "The King can do no wrong," is foreign to Islamic law which functions under the august sign of the unity of God and the equality of man. The solicitude of Islamic law for the independent personality of an individual is reflected in the principle of *Fiqh* that the state cannot grant pardon in respect of offences that affect individual human interests (*Huquq al Ibad*) though such power exists in respect of offences within the domain of "*Huquq Allah*", God's rights, which in effect means the collective interests of the community.

I have concerned myself with the general concept and the spirit of Islamic law in this short talk without going into explanatory details. I would like to wind up this talk with a quotation from the "Ilam-al Muqqien" of Ibn-al-Qayyim wherein he has summed up the spirit of the Islamic law in a nutshell:

"The ground and foundation of the Shariah is wholly justice, beneficence and wisdom, so whatever deviates from justice to-

wards tyranny, from beneficence towards its opposite from social welfare towards disruption and from wisdom towards futility, is not part of the Shariah although it may have entered its circle through the process of interpretation".

This seems to me to be an apt commentary on the Quranic dictum that Islam is the *Din al-Fitrat* (the religion of Nature).

INTRODUCTION TO THE THOUGHT OF IQBAL

by

LUCE-CLAUDE MAITRE

Trans. by

M. A. M. DAR

This book is an English translation of "Introduction
ala Pensee D'Iqbal" written by Miss Luce-Claude
Maitre. The author has presented within a small
compass a penetrating study of the thought of Iqbal
with clarity which is characteristic of the French
mind. The notable feature of the book is that it
treats Iqbal primarily as a thinker and relegates his
poetic role to a solitary chapter at the end.

Pages : iv + 53

Price : Rs 4/-

IQBAL ACADEMY PAKISTAN
116-McLeod Road, Lahore

THE CONCEPT OF PAKISTAN IN THE LIGHT OF IQBAL'S ADDRESS AT ALLAHABAD*

Ehsan Rashid

Pakistan was demanded on the fundamental basis that the Indian Muslims constituted a nation by themselves and were, therefore, entitled to the right of self-determination. During the period of the struggle for Pakistan, this was made clear by the Quaid-i-Azam more than once. For instance, he refused Mr Gandhi's offer in 1944 that the Muslim majority areas could separate from an all-India union by invoking the right of self-determination on a territorial basis. And he emphatically told him that the Muslims claimed the right of self-determination as a nation and not as a territorial unit ; indeed, they were entitled to exercise their inherent right as a Muslim nation which was their birthright.

This at that time, appeared to be a novel concept of Muslim nationhood, but its theoretical foundations had already been worked out by the poet-philosopher Iqbal in his brilliant Allahabad Address. He said ; "Islam as an ethical ideal has been the chief formative factor in the life-history of the Muslims of India. It has furnished those basic emotions and loyalties which gradually unify scattered individuals and groups, and finally transform them into a well-defined people, possessing a moral consciousness of their own." "Islam as a people-building force," he said, "has worked at its best" in no other country than India.

In other words, Islam was the main factor which set the Indian Muslims apart from the rest and made them into a nation. True, even at the height of their political supremacy in India, the Indian Muslims allowed themselves to be Indianised and influenced by their Hindu neighbours in several spheres. But they ever stuck firmly to the anchor of their Islamic heritage. They

* Iqbal Memorial Talks 1977.

retained their own distinct individuality in the Indian body politic and to this, several European travellers in the sixteenth and seventeenth centuries bear testimony.

The loss of their political power was the signal for the Indian Muslims to begin exhibiting their old intense feeling of nationality. In the eighteenth century for instance, the Muslims exhibited a growing separation from the Hindus which they had never thought necessary in the days of their supremacy. This growing anxiety on the part of the Indian Muslims to keep their entity separate and intact, was amply reflected in the movements launched by them since the beginning of the nineteenth century. Sayyed Ahmad Shahid's Mujahidin movement, uprising of 1857, the Aligarh movement, the Muslim League and the Khilafat movements were all raised on the basic assumption that the Indian Muslim community represented a distinct politico-cultural unit on the broad canvas of India. The words "nation," "nationality" and "people" were freely used in the speeches and writings of eminent Indian leaders like Sayyad Ahmad Shahid, Sayyad Ahmad Khan, Hali, Shibli, Maulana Muhammad Ali and Allama Iqbal to denote the Indian Muslims and to focus attention on their distinct national identity.

The idea of a religious community entitling itself as a nation could hardly fit into the prevalent Western concept of nationalism in which considerations of race, language, or territory occupy an important place. The Indian Muslims did not come from a single racial stock, nor did they manifest any linguistic similarity. On the other hand, they comprised a host of linguistic groups possessing certain well-defined characteristics ; they differed considerably from each other in social customs, food and even national predilections.

What explained the concept of Muslim nationhood were not these mundane factors but a spiritual principle which Iqbal termed as the ethical ideal. This ethical ideal, as Iqbal said in his Allahabad Address, does not regard man as an earth-rooted creature, bound by this or that portion of the earth. On the other hand, it regards man as a spiritual being understood in terms of a social mechanism, and possessing rights and duties as a living factor in that mechanism. Thus, it is not land, race or language that would go to constitute a nation. Iqbal visualised a nation as a living

soul, the product of a spiritual principle. And viewed from this angle, a people dedicated to a spiritual ideal, sharing a rich heritage of memories and possessing a desire to live together would fully qualify itself for the status of a nation.

Indeed, this spiritual factor more than others is basic to the very idea of a nation. It is not altogether absent even in the Western concept of nationalism. It is now generally agreed in the West that no polity can endure or make progress unless it is based on some set of moral principles and moral values. Thus even the Western national states are obliged to seek some moral concept from whatever source they can to base their actions and policies upon. Evidently, in their case, this source could not be other than the old Greek and Judge-christian traditions which serve as the fountainhead of all Western thought streams.

In the case of Indian Muslim nationalism, however, this ideological factor was of supreme significance and was represented by Islam. There could be no doubt that Islam provided the strongest link binding the Indian Muslims into a single living soul and thus welding them into a nation. It was Islam which, through the centuries, had developed in them a tradition of loyalties, emotions and discipline. Islam alone provided them the aspiration to dream and the energy to actualise their dreaming and the discipline to keep personal interests within the bounds of community goals.

And this sense of unity created by Islam was further heightened by a common history which the Muslims shared in the Indo-Pakistan subcontinent. They felt proud of the glorious victories won by their forefathers against formidable odds in the sub-continent ; of cultural achievements that gave the world unique cultural and architectural a gems ; of establishing empires like the Moghul Empire that either in territory or in splendour excelled every other empire in that age ; of giving the subcontinent an administration that stood the test of time leading towards humane integration of diverse elements. They also shared the memory of the humiliation to which they were increasingly subjected since the beginning of the eighteenth century, the humiliation of defeat at the hands of an alien power and of their own subjugation. Nor could they forget the fact that they were treated with hostility in every walk of life by the dominant community living in

the subcontinent simply because they believed in Islam.

Thus when Iqbal pleaded for a separate Muslim state in India, he was not asking for the creation of yet another independent territorial unit in the subcontinent. What he emphasised in his address was that the life of Islam as a cultural force in India very largely depended on its centralisation in a specified territory. The driving force behind the concept of Indian Muslim nationhood was, therefore, essentially ideological in character. It was not merely a question of establishing a state but of giving Islam a political and territorial expression. And it was on this plank that the Quaid-i-Azam subsequently launched the struggle for Pakistan. The creation of a state of our own, he said, was a means to an end and not an end in itself. The idea was that we should have a state in which we could live and breathe as free men and which we could develop according to our own lights and culture, and where the principles of Islamic social justice could find free play. The Quaid-i-Azam exhorted the Muslims to sacrifice their all in building up Pakistan as a bulwark of Islam and as one of the greatest nations.

On more than one occasion, the Quaid-i-Azam tried to elaborate the theoretical basis of Pakistan which had earlier been spelt out by Iqbal. He tried to impart a definite meaning to the Muslims struggle for territory and to provide the motive force so essential to carry it to a fruitful end. The Quaid-i-Azam knew that without an intellectual basis to nourish and sustain it, no movement stood any chance of success. He knew that, devoid of its ideological content, the movement for Pakistan would fail to draw any support from the Indian Muslims. And the very fact that this movement galvanised a scattered community into a determined, united nation, which ultimately wrested its freedom from unwilling hands, goes to prove the existence of a powerful ideological force behind it.

The object of the Pakistan movement, it cannot be over emphasised, was not the separation of a few provinces in the sub-continent. If it were merely that, the Muslims of the minority provinces would never have gladly agreed to bear the main brunt of the freedom struggle. For, no one can deny the fact that the Muslims of these provinces were the greatest sufferers, both before and after partition. They knew that they would stand to gain

othing, indeed might lose everything, if Pakistan was created. And yet they joined the Muslims of the majority provinces whole-heartedly in their struggle simply because the battle was not for territory, but as Iqbal put it, for the preservation of the life of Islam in the sub-continent.

Again, it was this ideological force that enabled the new state of Pakistan to survive the stresses and strains to which it was subjected in the first crucial months of its existence. As a noted Western scholar on Islam then put it : "It is Islam alone that holds the new state together. It is only this Islamic quality that can call forth the morale and loyalty without which it would never have survived its first six months and would hardly survive the numerous other challenges with which for some times it would doubtless continue to be faced."

If, as Iqbal visualised, the ethical ideal or the spiritual principle was the very fountainhead of the concept of Indian Muslim nationhood, there can be no doubt that Pakistan can organise and build herself up only by honouring that principle. In other words, it is only in the Islamic atmosphere which facilitated her birth, that Pakistan can hope to survive and make progress.

Rooted as it is in the Islamic ideology, Pakistani nationalism can never hope to sustain itself on any other plank. Indeed, we know it to our own cost how a turning away from that ideology brought us to the verge of national extinction. We seemed to have lost sight of our destiny and loosened our hold on the basic ideology which had given birth to our country. We took the achievement of the immediate goal as the culmination of our march towards our destiny ; we could not see the woods for the trees. We lost ourselves in a mad rush for power and pelf and completely forgot our ultimate aim. Materialism soon dominated our thoughts and actions and before long we started drifting into a spiritual vacuum.

A nation, no less than an individual, cannot hope to live without idealism, without that driving force which impels it forward to energetic action, to lift itself above petty material gains and to expend itself in the service of noble worthwhile ends. And when such a force ceases to be of any consequence in the life of a nation, a terrible crisis of character results as it did in Pakistan since the death of Quaid-i-Millat and particularly after 1953.



Indeed we have been through a period of the worst spiritual stagnation and moral degradation. Such were the depths to which we lowered ourselves that it had become a fashion to look down upon morality and good conduct. In such an atmosphere the very word "ideology" might come to be regarded as a taboo. No wonder the country almost came to the very brink of ruin.

Islam thus remains central to the concept of Pakistani nationalism. Through its ideological orientation Pakistan has presented a new concept to the world : ideological nationalism. And the measure of Pakistan's progress will be a measure of the soundness of this concept. Indeed, by putting this concept into practice honestly we shall not only be making a positive contribution to our generation but also paying a befitting tribute to the poet-philosopher Iqbal who dreamt of a Muslim state in the sub-continent and to the great Quaid-i-Azam Muhammad Ali Jinnah who crystallised that dream into a living, pulsating reality.

GULSHAN-I-RAZ and GULSHAN-I-RAZ-I-JADID

The Nature and Role of Reason

C.A. Qadir

It is said that Philosophy is the art of asking deliberative and significant questions¹. Significance is sometimes equated with meaningfulness which no doubt it is, but if by meaningfulness we understand the verifiability or un-verifiability of a proposition in the light of facts, we restrict thereby the range and scope of significant propositions and confine them to scientifically testable statements. In philosophy the term significance is to be used or should properly be used for all such questions or problems which touch the ultimate bottom of human life and raise issues which go deeper than the one raised by physico-chemical sciences.

Questions can be raised at two levels—the physical and the metaphysical, to use Aristotelean phraseology. At the physical level, the questions are concerned with the phenomenal and mundane reality and can be very deep, as requiring a research by a host of competent scientists or a research extending over centuries of observation and experimentation. But, despite the tremendous importance that scientific research has, and the long laborious work and study that the scientists have to undertake the question that sciences raise, do not touch the ultimate bottom of life. They concern the physical aspect of life—very vital and very significant no doubt, but by no means does it comprehend the entire gamut of human existence. For the materialistically oriented world of today, science is everything and scientism the best type of philosophy. By scientism is understood a creed which firmly believes in the cogency, validity and relevants of science implying thereby that only science can provide genuine knowledge

1. *Ethics for Policy Decision* Wayne A.R. Leys Binton Hall, 1961.

about every thing including of course man and society. Scientism, however, is a denial of all that is noble and sublime in life and also that which is amenable not through scientific techniques but through intuition.

At the second level, namely the metaphysical, such questions are asked as are not mundane or phenomenal in nature but are noumenal and of ultimate significance. When, for instance Omar Khayyam, in his Quatrains, asks, "who the potter and who the pot" or questions death, by saying, "Surely not in vain, my substance from the common earth was taken, that he who subtly wrought me into shape should stamp me back to common earth again", or when he demands explanation of the discrimination on the earth, by making an ungainly vessel say, "they sneer at me for leaning all awry. Did the hand of the potter shake?" or when he doubts the existence of hell by saying "they talk of some strict testing-pish, he is a good fellow, and it will all be well", Omar Khayyam is trying to know how ultimately every thing is going to turn out or what in short is the nature of metaphysical reality. To distinguish the nature of scientific enquiry from the quest of a metaphysician it is sometimes said that while a scientist raises questions, a metaphysician is concerned with riddles. Life and death are great mysteries for human being and when an effort is made by a metaphysician at the metaphysical level to offer an explanation of them in human language, it is mystery from whose face he is trying to lift veil. It is for this reason that procedures and techniques of physical science fail when dealing with supersensible reality. No amount of scientific observation and experimentation can ever resolve the mystery of life and death or that of hell and heaven. But because of their inaccessibility to the methodology of strict sciences, it cannot be held that the issues raised by Metaphysics are of no account or that they are no questions but moods and fancies of human beings in their hours of distress and helplessness.

To clarify further the type of questions that philosophy raises in contradistinction to the questions generally raised by the illiterate and the untutored, it can be said that philosophical questions are deliberative, meaning thereby that they are the product of deep thinking and can be resolved through deliberation or deep thinking alone. For instance, the first question of

Omar Khayyam, who the potter and who the pot, is a question about the creator of the universe and the nature of the creation. It is also a question about the relation which the creator has with its creation and of the distinction between the two, if any. Omar Khayyam, thus raises the question of the unity of Being as contrasted with that of the Duality of Being. The problem whether ultimately everything is one and the same or that there are differences is the age-old question of one and many. It is a deliberative question. It is the result of thinking and requires deliberation for its solution.

In *Gulshan-i-Raz*, Mahmud Shabistari, a poet, mystic and thinker of the thirteenth century raised metaphysical questions on the asking of a certain student and tried to solve them in the light of knowledge available at that time and also in keeping with the high traditions of Islamic mysticism. Generally speaking the Islamic mystics, that is to say, sufis believed that God alone is reality and therefore it is God alone that exists. In his Lectures, Allama Muhammad Iqbal records the talk of two sufis, one of whom says that there was a time when nothing existed save God and the other replying that the same is the case even now. Since the only reality is God and all else a manifestation or an emanation, the apparent distinctions between the primal Source and the world is illusory. God is everything and everything is God. This belief goes by the name of Pantheism, according to which the ultimate reality being one, all else is but a mode, an appearance or a projection. The doctrine of Pantheism, in its extreme form, is not held generally by sufis, for not all of them were astute and consistent thinkers. Among the Western thinkers Spinoza was a pantheist and among the Muslim thinkers Ibn-i-Arabi was a thorough-going pantheist. The Medieval mysticism of which Mahmud Shabistari is a product, is surcharged with pantheistic ideas and practices. In the Medieval Islam, it was Ibn-i-Arabi whose thoughts were accepted and incorporated in the general body of literature particularly poetry and metaphysics.

According to Edward G. Brown,¹ in the *Gulshan-i-Raz*, Shabistari asks fifteen questions. It may be mentioned, however, in passing that when these questions are elaborated many other

1. *Literary History of Persia*, Vol III Cambridge 1936, pp. 147-48.



questions crop up so that in reality the Gulshan-i-Raz is a discussions of all those issues that a student or a follower of sufism feels or countenances in his pursuit of gnostic knowledge. The questions are :-

1. What is the nature of Reason?
2. Why is reasoning sometimes a duty, sometimes a sin and when is reasoning incumbent upon a mystic?
3. What am 'I'? What is meant by travelling into one's self?
4. What is meant by the Pilgrim and the Perfect Man?
5. Who is gnostic and who attains to the secret of unity ?
6. Is the Knower and the Known one in essence? If so, can the knower have a sense of responsibility?
7. What does one mean when he says 'I am the Truth'?
8. When a creature is called 'united', then what does 'travelling' and 'journey' mean?
9. What is that Sea whose shore is speech and what pearls can be found in its bottom.
10. How can the 'Necessary' and the 'Contingent' go together? What is Quantity and Space?
11. Which part is greater than the whole ? How can such a part be found?
12. How are Eternal and Temporal separate? Can we call the one as God and the other as the world?
13. How can the symbolical and the allegorical language be interpreted? What does it really mean when the 'eye', 'curls', 'down' and 'mole' of God are mentioned? What do 'stations' and 'states' mean when they are said to occur in the 'journey' undertaken by a mystic towards the ultimate source of every thing?
14. What do 'Beauty', 'Wine' and 'torch, really mean?
15. Is the talk about Idols, Girdles and Christianity tantamount to talking about infidelity ? If not, how should it be taken?

If one were to put all these questions in philosophical language, one would say that they are questions either concerning Epistemology or Ontomology. There are some questions about the nature, the possibilities and the limitations of human knowledge including reason and some about the ultimate nature of

reality. When, for example, Shabistari discusses is the nature of the reasoning process and the role of discursive reasoning in the realm of subjective and objective reality or when he is dealing with the problem of reaching the ultimate truth, he is concerned with epistemological problems. When on the other hand, he is dealing with the problem of One and Many, Transcendentalism or Immanentism, the nature of the three-dimensional world, human destiny, life after death, creation, and pantheism, he is raising ontological questions. There are many other problems that he raises incidently. He asks about the nature of the supra-spatial and supra-temporal reality, the distinction between the Observer and the Observed, whether numbers are absolute or relative, the difference between prophetic and mystic consciousness and the meaning of 'far' and 'near', 'great' and 'less', and 'part' and 'whole'.

It can be easily seen that the questions posed by Shabistari are the ever-recurring questions of Philosophy. Right from the beginning, the questions of human destiny, creation of the world and the nature of the universe have occupied the attention of the philosophers of every age and of every country. Among the Greeks a person who knew who created the world, what its attributes are and what relation it bears to what it created, and also knew whether the story of a human being ends with his/her physical death and whether the world is basically and essentially spiritual or material was regarded a 'wise', a sage or a philosopher. Shabistari raises precisely these questions and many other besides showing thereby his allegiance to the 'past' and also to the "present" in which he lived. The 'present' for Shabistari is the 'past' for Allama Muhammad Iqbal and the 'future' for the Greeks. The 'present' they say, is a razor edge dividing the past from the future. What is 'present' now, becomes instantaneously past. Hence the present is over determined, not by the time-span it occupies, for the time-span is incredibly small but by the will of the people. The important point to remember is the relative and contingent nature of the 'present'. The 'present' dies every moment and comes into being every moment.

The 'present' of every age is constituted by the aims and ideals as well as the hopes and disappointments of the people of that age. In some cases there is a leading idea which epitomises the psyche of an age and so guides and inspires it. It may be said

that the leading idea of Shabistari's age is the metaphysical one, as inherited from Plotinus through Ibn-i-Arabi with modification introduced by the Islamic way of thinking. The idea of Wahdat-ul-Wujud seems to be the dominant idea and it is in reference to this idea that all else is explained. Ibn-i-Arabi is a staunch supporter of this idea and also of the theory of emanations, a necessary corollary of this creed. In explaining the nature of the ultimate source and the emanation of the world, Ibn-i-Arabi takes recourse to Muslim terminology and thought and so presents a picture of the metaphysical reality in a way which does not sound bizarre to the Muslim ear, but a closer look can detect departure in it from the strict orthodox point of view. Hence in the history of Muslim thought, one finds many thinkers taking up cudgels with Ibn-i-Arabi and holding the doctrine of Wahdat-ul-Wujud as a heresy. But it can be said that inspite of what the opponents say, the doctrine of Wahdat-ul-Wujud has remained the corner stone of all types of sufistic thought. Persian as well as Urdu poetry is surcharged with the idea of unity of Being and the concepts related to it.

It is however important to note that every thinker including Shabistari had his own 'present' and he accordingly refused to acknowledge any other 'present', no matter how powerful and meaningful it once was. Nor did Allama Muhammad Iqbal, for he wrote Gulshan-i-Raz-i-Jadid, that is to say, a new 'Garden of Mystery'. Allama Muhammad Iqbal has used the word 'jadid', which not only means new and fresh, but also modern. Hence Allama Muhammad Iqbal attempts in Gulshan-i-Raz-i-Jadid an interpretation of the mysteries of theosophic thought in the light of modern knowledge as available to him. Allama Muhammad Iqbal could not accept the "present" of Shabistari as his "present". What was 'modern' for Shabistari was not 'modern' for him, for there was a distance of seven centuries between them. Knowledge ever advances though the speed of its advancement was never so great as it is now. It is said that the quantity of knowledge doubled in the fifteenth century but after the invention of the press, the revival of Learning as well as the development of the rapid, easy and quick means of communication and transport, the speed of the development of knowledge increased tremendously, so that now knowledge doubles every

five years. Allama Muhammad Iqbal in writing Gulshan-i-Raz-i-Jadid, acknowledged the advancement of knowledge during his time and the need of writing afresh whenever a significal change takes place in the body of knowledge. Allama Muhammad Iqbal not only wrote a new Gulshan-i-Raz but also wrote a *Reconstruction of Religious Thought in Islam* inspite of the fact that there had been Reconstructions of Religious thought in the past. Every philosopher of Islam attempted a reconstruction in the light of knowledge of his own time. Mutazilites, Asharites, the great Moghal king Akbar, Shah Wali Ullah, Sir Sayyed Ahmad Khan, and a host of others who initiated new movements of religious thought in Islam reinterpreted Islamic thought in the light of scientific and philosophic thought of their time, and the requirements of their own age.

Unfortunately for static, unprogressive and unthinking people, the 'present' of the 'past' remains the 'present' for them. For them the 'present' of the bygone times perpetuates itself and covers the 'presents' of the future. This however is a grievous mistake. The 'present', as observed already, is a razor edge having no dimension of its own, except the one given by people and so constituting what is called the "spacious present". Allama Muhammad Iqbal never thought the 'present' could be perpetuated, and that is why he held that with the advancement of knowledge a fresh and a better reconstruction of religious thought in Islam could be offered. The same he would say about his rendering of Gulshan-i-Raz in modern diction of his time. Between the Gulshan-i-Raz and Gulshan-i-Raz-i-Jadid there is a distance of seven centuries and between Allama Muhammad Iqbal and us there is a distance of seventy years, but from the point of view of knowledge, the distance between us and Allama Muhammad Iqbal is the same as it was between him and Shabistari. Hence both his Reconstruction and Gulshan-i-Raz-i-Jadid need fresh thinking.

Allama Muhammad Iqbal admits that though the questions in their philosophic aspect are the same yet their understanding and their solution would be different. Iqbal Says:

بطرز دیگر از مقصود گفتم جواب نامهٗ محمود گفت¹

1. *Gulshan-i-Raz-i-Jadid* p. 145/537

Shabistari wrote, as a result of the invasion of Tatars and the havoc it wrought in the intellectual, social and spiritual life of the people, But after him for centuries no one was born to cognize and to understand the new challenges that arose now and then. It was Allama Muhammad Iqbal who realized the meaning, the significance and the extent of the revolutions which came about in his own time due to the colonisations of Asia by the Western powers Since the revolution of his time was different from that of Shabistari, a new challenge had arisen, necessitating rethinking and reconstruction. Allama Muhammad Iqbal has accordingly offered an explanation of the problems raised by Shabistari in the light of the revolution that had come about in Muslim thinking due to the secularisation of knowledge and the acquaintance with new instruments and techniques for identifying, sifting and evaluating data. Iqbal Says:

نگاہم انقلابے دیکھرے دید
طلوع آنتابے دیکھرے دید
کشودم از رخ معنی نتاے
بdest ذره دادم انا لے¹

Iqbal insists that his rethinking should not be regarded as simply a new poetical rendering of Shabistari's Gulshan-i-Raz. His rethinking is an exploration in the realm of *Khudi*, it is in fact an 'inner fire', an exhibition of the 'pangs of the heart'. He supposes that if Gabriel were to read what he has written, he would cry.

تجھی را چنان عربان غواہم
غواہم جز خم پہنائ غواہم
کہ بیم لذت آه وفات
گریتم از وصال جاودائے
مرا ناز و نیاز آدمی ده²
بیجان من گداز آدمی ده

In Gulshan-i-Raz-i-Jadid, Allama Muhammad Iqbal has employed the terminology of Shabistari but has given it a new meaning. Allama Muhammad Iqbal has not discussed all the questions of Shabistari but has chosen a few and showed how his interpretation differs and why it differs. It will be seen that Allama Iqbal's interpretation registers a real advance in knowledge.

1. *Gulshan-i-Raz-i-Jadid*, p. 146/538.

2. *Ibid* p. 147/539.

Gulshan-i-Raz and Gulshan-i-Raz-i-Jadid

In this article it is not possible to compare and contrast Iqbal and Shabistari on all points raised and discussed by the two. That would be too lengthy and would require a separate book. I am limiting myself to one question, namely, the first one, which concerns the nature, the limits and the source of human knowledge. It will be evident that this is a question of epistemology and lies at the bottom of all metaphysical knowledge. In the philosophy of the Anglo-American world, it is epistemology that is reigning supreme, while ontology has been thrown in the background.

The first question as stated is :

نقست از فکر خویش در تغیر چه چیز است آنکه گویندش تفکر
کدامیں فکر مارا شرط راه است چرا که طاعت و گناه است¹

The term used by Shabistari is 'fikr' which has several meanings like deliberation, thinking, reasoning, rationality etc. It would be clear that in the sense of deliberation, 'fikr' becomes instrument through which thought process can be carried on to its logical end. With Aristotle and his followers, Logic was *organon*, an instrument which could aid thought and lead it to its right path. When Bacon replaced deductive method of enquiry by the inductive one, he called it *Noum Organon*, meaning thereby, a new instrument. Hence it was never the intention of the logicians, barring a few ones, that Logic gave any information about any thing. It was regarded as purely formal, dealing with the 'shape' of arguments, not with the matter of arguments or the content of knowledge. There were some logicians who thought that the laws of Logic were the laws of reality, that the laws of Identity, non-contradiction and excluded middle were true both of thought as well as of reality. But this point of view was severely criticised by mathematical logicians who took logic on analogy of mathematics and held that both logic and mathematics had their stand on certain definitions which do not necessarily reflect the nature and complexion of physical reality as it is. When Euclid defined a point as something, having neither depth nor length, nor width, he was not giving the definition in reference to any physical reality, for there can be no point, if

1. *Gulshan-i-Raz-i-Jadid*, p. 148/540.

is actually drawn on a piece of paper, which had neither depth, nor length, nor breadth. In *Radd-ul-Mantiqueen*, Imam Ibn Taimiyyah, has precisely taken this position. He is of opinion that logic is empty of content and can yield no knowledge of external or internal reality. In logic, Ibn Taimiyyah is a nominalist which, by the way is the standpoint of Russell and of many other mathematical logicians.

In *Radd-ul-Mantiqueen*. Imam Ibn Taimiyyah, is concerned with the refutation of Aristotelian Logic as Imam Ghazali of Aristotelian Philosophy. Though the primary aim of both these thinkers was to clear the way for the justification of religious beliefs and dogmas, indirectly and negatively, by demolishing what the philosophers and logicians had claimed to be true, they nevertheless succeeded in making any points which are cogent even today. But their aim was not to demolish philosophy or logic as such. Logic is an instrument of enquiry and no enquiry whatever its motive, can proceed, an such without following the laws of right thinking. When therefore Shabistari or Allama Muhammad Iqbal denounce reason, it cannot be reasoned as an instrument of enquiry, for otherwise their own 'denunciation' would stand condemned, as being without logic, that is to say, without sense and meaning.

Deductive logic as an instrument of research and enquiry, is primarily, though not exclusively, used in mathematical sciences and inductive Logic, for the same purpose, again primarily, though not exclusively in empirical sciences. As research proceeds these two methods cooperate and jointly lead the enquiry to its successful end. Thus if enquiry is to be carried on in any domain of thought, religious or non-religious, it is absolutely essential that laws of logic be followed directly or indirectly.

As there is a widespread misconception regarding the role and function of reason in human thought, I want to pursue the matter a little further. The first question is, as Shabistari himself has pointed out, what the nature of *Tafakkur* or reason is. In answer it can be said :

1. Reason is creative. This point has been very well brought out by Plato when he says, "For generation of the Universe was a mixed result of the combination of Necessity and Reason. Reason overruled Necessity by persuading her to guide the

greatest part of the things that become towards what is best ; in that way and on that principle this Universe was fashioned in the beginning by the victory of reasonable persuasion over Necessity (Plato 1957 ; 48 A Cormford,tr). In this contrast which Plato suggests between reason the guiding and controlling activity, and necessity the blind, compulsive force, the creative role of reason becomes obvious. It is through persuasion, that is, through working with natural forces and not by opposing or negating them that reason creates. It encourages some forces, redirects others, it combines and balances some, changes others. Thus it brings order out of chaos. The forces of necessity pushing about aimlessly and at random are organized into enduring structures. These structures are always breaking down, so the task of reason is never finished ; there is always repair work, correction, adjustment left to do.

2. Reason is the discovery and the application of rules to cases. Man is distinguished from the animals by this rationality and this consists in the ability to apprehend general principles and freely act on them. Animals, in contrast, perceive only particulars and have therefore no free-will. The general principles, man apprehends, are part of the nature of things, they are eternal and universal. Kant says, "Everything in nature works according to laws. Rational beings alone have the faculty of acting according to the *conception* of laws, that is according to principles . . . the deduction of actions from principles requires reason".¹

3. Reason is calculation-adding and subtracting. Hobbes says, "When a man reasons he does nothing else but conceives a sum-total, from addition of parcels ; or conceives a remainder from subtraction of one sum from another . . . reason in this sense is nothing but reckoning, that is adding and subtracting.² This conception of reason is basic to the theory underlying the construction of decision-making machines, since these machines operate by addition, subtraction and simple comparison.

It may be held that rationality or reason works differently in different spheres. It is creative in social and political matters, it is the application of law to cases in legal and moral reasoning

1. *Paul Diesing in Reason in Society*, Illinois, 1962, p 245.

2. *Leviathan*, 1939, p 143.

and it is calculation in technical and economic spheres. Thus the three conceptions of rationality work differently in different departments of human knowledge, but basically they are not incompatible. The difference is primarily in emphasis. Each approach must eventually include the other within itself in some fashion. We can look at reason from a different angle and say that it has three functions :

(1) It can generate purely non-empirical or a priori ideas. When Euclid said that a straight line is the shortest distance between two points, he was intuiting an idea for which there was no empirical ground. The earth being spherical and not flat, it was not possible to draw a line which could be called straight in the light of what Euclid had said. Any line drawn on the surface of the earth must have curves, because of the spherical nature of the earth and so could not be the shortest distance between two points. In the same way when Euclid said about point that it had neither length, nor breadth, nor depth, he was defining point without reference to empirical reality, for in the real world there could be no point without length, breadth and depth.

(2) Among the priori ideas reason establishes necessary and universal relationship. For instance, it is reason which tells us that all equilateral triangles are equiangular, that is to say, that it is on the strength of reason that it can be said that all triangles whose sides are equal have also their angles equal. In sciences nearly all concepts are non-empirical and the relation established between them is the work of reason.

(3) It is reason which enables a person to draw inferences. Since the nature of intellectual disciplines is not one and the same, reason works, as shown above, in different manners in each one of them. In some it works deductively, in some inductively, in some it creates, while in others it calculates or works through application of laws to specific cases.¹

From the nature of reason as creative, calculating or implementing laws, or from the function of reason as intuiting a priori concepts or establishing necessary relations between such concepts or in enabling human beings to infer there is nothing that can be singled out for ridicule, criticism or denunciation. Reason

1. See Broad C.D., *Five Types of Ethical Theory*.

is needed to denounce reason and therefore reason cannot be denounced in the last analysis, for how can reason be denounced through reason?

When Shabistari denounces logic or reason it can not be reasoned as defined and described above but it is, as he says, as employed in the domain of religion, to prove and to seek God. Shabistari says :

بُر آنکس را که ایزد راه نمود ز استعمال منطق پیچ لکشود^۱

It means that Logic cannot open the door to God. To know and to understand God, there are doors other than the one of Logic. Again he says :

خُرد را نیست تاب نور آن روی برو از هر او چشمی دگر جوی^۲

This couplet supports the above idea that reason is incapable of reaching God. In order to reach God, some other method has to be devised.

Shabistari's denunciation of reason can be understood in the light of the objective he has fixed for reason. He thinks that the primary, if not the sole function of reason is, to lead a person from untruth to truth or to enable him to perceive the whole in the part. This definition of reason is not in accord with the one usually found in books of logic or philosophy. Shabistari is conscious of it, but he says that all other definitions of reason as found in books and accepted by all and sundry are conventional and customary but that his definition, is original, in the sense that it is a product of his own research and thinking.

When Shabistari accepts a definition of reason which suits his way of thinking, he stands philosophically on sure grounds, for all definitions are man-made and accepted, because together with other definitions of a certain type, they have the capacity to generate new idea or schemes of ideas. Euclid, for instance, laid the foundation of geometry on the basis that a straight line could be drawn on the surface of the earth. Those who differed from him and thought that this could not be done as the earth was not flat but spherical, laid the foundation of non-Euclidean

1. *Gulshan-i-Raz*, Mahmud Shabistari.

2. *Ibid.*



geometries. What is different in both these systems is the initial assumptions, together with their definitions. That both these systems have their own valid system of deductions does not invalidate the claim that both are man-made and that both stand on certain assumptions and definitions about which there is nothing sacrosanct. If therefore Shabistari has adopted a certain definition of reason together with its objectives, there is no harm provided it generates a system of ideas and assists in the flow of ideas. It is undoubtedly true that religiously considered the object of knowledge should be the realisation of God, but to say that the object of reason is to attain God looks odd, as reason is simply an instrument of knowledge and as such it has no objective save to assist thought in its journey from untruth to truth. In Muslim thinking much confusion has arisen because of the fact that reason and knowledge have not been properly differentiated and consequently what is true of one has been attributed to the other.

Shabistari thinks that reason is faulty since no philosophical argument for the existence of God has ever turned out to be valid. He is of the opinion that the effort to reach God through the manifestations of God is misleading, since whatever receives light from God, who is the Source of all existents and therefore the existents can throw no light on the primal source. The argument as stated is spacious, but there is no denying the fact that no argument for the supersensible reality can be built on the basis of what is true of the sensible world. The sensible and the supersensible worlds differ fundamentally and essentially; hence nothing that is true of one can form a basis for drawing inference about the other. So far Shabistari is right, but he is not right when he says that all the 'signs' or the manifestations of God can prove is that the world is not absurd, that is to say, without reason or logic. Existentialist philosophers of today would take exception to this statement. Both Albert Camus and J.P. Sartre together with other existentialist thinkers hold that no reason can be found why what happens should happen. There is *facility* but no necessity.

Shabistari is also right in holding that knowledge gained through the channels of sense-organs and reason is utterly inadequate or should we say, utterly irrelevant to the knowledge

of God. Indeed the much maligned logical positivists said nothing but what Shabistari has said. Only logical positivists put the matter in modern terminology and maintained that no proposition could be true as had no empirical verification. Since empirical verification is possible in the case of sense of knowledge, the data received from sense-organs can never be appropriate for reaching God — a supersensible reality and so incapable by definition of empirical verification. Those people who condemn reason should consider :

1. If reason has ever claimed that it is the organ of God's knowledge,
2. If reason has ever held that its findings are final.
3. If reason has ever maintained that the data on which proofs for the existence of God rest, can not be improved, or that new disciplines cannot arise throwing fresh light on the problem. Indeed Para-Psychology and Occultism have supplied fresh data to philosophers and religionists to think and to draw inferences.

To these considerations, there is only one answer and that is in the negative. No philosopher has ever held that reason is final or that it is the gateway to God-knowledge. All philosophers worth the name, have recognized the limitations of reason and have used it where its competence is acknowledged.

Allama Muhammad Iqbal agrees with Mahmud Shabistari in thinking that the source of true thought in man is his 'Qalb'—usually translated as heart, and thought is the Light which is present in the heart. It is through that light that the absent is converted into the Present. Our bodily existence is bound up with time and space, but the light is supra-temporal and supra-spatial. The assumption behind this idea is that though the light resides in the body which is material and so subject to the laws of Time and Space, yet the light which illuminates the hearts of men and turn them towards the Almighty is above time and space. The entire world is a manifestation of this light.

About the characterisation of Qalb, Shabistari and Iqbal differ substantially. While Shabistari supposes that Qalb is meant to reveal the world *within*, Iqbal thinks that it reveals not only the inner reality but also the outer reality. The extension in the application of Qalb in Iqbal comes about as a result of a large

number of physical, biological, psychological and social sciences that had come into existence during Iqbal's time but were not present in Shabistari's time. These sciences are the product of observation and experimentation with the help of sophisticated instruments and techniques, not available before the nineteenth century. These sciences together with the technology they had given birth to had caused an intellectual revolution in European countries and had enabled the Europeans to control the forces of Nature. Iqbal was conscious of the fact that in the twentieth century it was as essential to subjugate the forces of nature, which constitute the world without as it was to conquer the forces within which Constituted the world within. Hence to confine Qalb to the inner world only and to exclude from it the objective world was suicidal. The shift from the subjective to the objective and the extension in the meaning of Qalb so that it covers both subjective and objective, marks the triumph of a *spiritual cum material* point of view. Iqbal accordingly says :—

بہ چشمے خلوت خود را بہ بیند	اگر یک چشم بر پندد گناہے است
بہ چشمے جلوت خود را بہ بیند	اگر باہر دو بینہ شرط را ہے است

Iqbal however thinks that in the conquest of the subjective and the objective world, the priority belongs to the subjective world. First the inner world is to be ordered, refined and oriented towards the source and then the task of the subjugation of external forces can be taken in hand, In religion as well as in mysticism, the spirit takes precedence over the nature and therefore it should be attended to before anything else. Iqbal says :

تختستین گیر آن عالم کہ در تست	منہ پادر بیابان طلب سست
خدا خواہی بخود فردیک ترشو	اگر زیری ڈخود گیری زیر شو
تر انسان شود تسعیر آفاق ^۱	بہ تسعیر خود افتادی اگر طاق ^۲

For Iqbal both the objective (Alam-i-Afaq) and the subjective (Alam-i-Anfas) are important and should be made to serve the interests of life.

1. *Gulshan-i-Raz-i-Jadid* p. 19/541.

2. *Ibid* p. 150/542.

Shabistari is the product of Mideaval philosophy and mysticism, popularly known as Scholasticism and could not go beyond the inner subjective world of reality. But despite his mystic learnings, Shabistari could not ignore the objective world and therefore held that though the application of reason in the domain of religion is a sin, it is not so when used in the field of material reality. Shabistari however believed that it is the spiritual world that really matters and the material world with all its charms and variegated phenomena, is but an illusion. Accordingly he built his argument for the spiritual world on the basis of the Illusory character of the phenomenal world. Iqbal's procedure is different. His argument for the spiritual world does not rest on the illusoriness of the phenomenal world. He fully realizes the importance of the sciences and the conquest of nature for the advancement and enhancement of life. For him both the sense knowledge and rational knowledge are true within certain limits and have to be sought by all means at our disposal. It is only that in seeking God, a different organ has to be utilized, as sense-knowledge and reason are incompetent. Shabistari taking his stand on Ibn-i-Arabi's philosophy could condemn the external world as illusory, ephemeral and an obstacle to spiritual advancement, but Allama Muhammad Iqbal could not do so, for in the period of seven centuries that separated these two thinkers, knowledge had advanced considerably. Hence he was constrained to attach value to objective as well as to subjective knowledge. Gone were the days when a saint, a sadhu, a guru or a sufi was alone looked up in society. Now the scientist, the philosopher and the thinker had as much claim to public esteem as any body else. The experimentally tested knowledge was extolled, in some cases above the subjective data. This was not so in Shabistari's time. That is why Shabistari, holding the aim of knowledge as union with the ultimate source of life, recommended withdrawal from the world of objective reality. Both Plato and Plotinus recommended such a view of life and Muslim thinkers who followed in the footsteps of these two great thinkers were so much enamoured of the so called world of reality that they held in derision what they called the world of appearance and condemned it as illusory, insubstantial and utterly worthless. Iqbal could not subscribe to this

view, and was, as a result, deadly opposed to the classical spirit of Greek thinking and the anti-worldly attitude of the mystics. (For details refer to Allama Muhammad Iqbal *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, 1965, Chapter V. *The Spirit of Islamic Culture*).

Despite the fact that Iqbal does not consider reason an instrument to reach God and dislikes the supremacy of reason over intuition or other means of mystic and prophetic knowledge, he does admit openly, the value of objective knowledge and regards the conquest of nature, an essential ingredient of the Islamic way of life. That is modern touch in him and is the consequence of the wide-spread influence of experimental sciences.

Since for Shabistari, the inner life alone constituted essence, it was but natural, that he should emphasise self-realization and therefore the individual as against society. In mysticism one can observe the tendency towards self involvement and personal development. A *sadhu* or a *sanyasi* would retire to jungles or to any other place away from the noise and din of cities and villages to engage himself whole heartedly in self elevation. The life of a recluse, a mendicant or a solitary, lonely wayfarer was preferred over the life of social responsibilities. Shabistari recommends individual and personal development and attaches no importance to social living and the duties consequent upon such a living. Iqbal was conscious of the fact that a human being was both an individual and a member of his own community. Hence communal living was as much important to him as individual living. Very often it is said that among the Muslims of today what is lacking or at least weak is the social ethics that is to say, the sense of belonging together and a spirit of working in cooperation and in unison with others. This may be due to the fact that for centuries the monastic way of life was much extolled and regarded as the sole gateway to God and to His grace. Iqbal, unlike Shabistari, recognizes that for full development both individual and social aspects of life have to be nurtured. Iqbal may have received inspiration for this as well as for other points in which he differed from Shabistari from Islamic traditions but there is no doubt that his wide acquaintance with Western knowledge and the Western way of life had an impact on him.

and so provided to him an impetus towards re-evaluation and reassessment of the problems and solutions of Shabistari in *Gulshan-i-Raz*.

In the end it may be said that though in certain respects there is similarity in the thinking of Iqbal and Shabistari on the nature and role of reason in human life, yet there is also a significant difference in their understanding, due to the advancement of knowledge in the seven centuries that separated these two thinkers, Iqbal's version is nearer to times but not the nearest as he is separated from us by a period of seventy years which from the point of view of knowledge and its advancement is as great as the period of seven hundred years that separated Shabistari from Allama Muhammad Iqbal.

A MESSAGE FROM THE EAST

versified English Rendering

of

IQBAL'S PAYAM-I-MASHRIQ

by

M. HADI HUSSAIN

The Payam-i-Mashriq, par excellence, bears witness to Iqbal's wide range of interests and sympathies. To translate the work of such a genius is an arduous enterprise and its difficulties can properly be appreciated only by one who has attempted to transmute the magic element of Poetry in one language to that of another.

Pages : xxiv + 189

Price : Rs 33/-

IQBAL ACADEMY PAKISTAN
116-McLeod Road, Lahore

IQBAL ON MARX

Shaheer Niazi

In the light of the Holy Quran, the world population or say the mankind is divided into two major groups, i.e. the theists (who believe in God) and the atheists (who do not believe in God). Beyond doubt Iqbal was one of the keenest observers of the world affairs and he concerned very much with the expected consequences of the preachings of new gospels in this century. When we peep into the past we find that after the revolution in Russia in 1917, the writers and thinkers over the world were deeply influenced by the socialist slogans about the equity of human beings. It is evident that this revolution was basically against the tyrant Tzar, the Emperor of Russia, blood-sucking capitalism and humiliating Christian Church domination. The hero of this revolution was Lenin, a great Marxist. Two outstanding Urdu poets namely Iqbal and Hasrat Mohani were influenced to the extent of the merits of socialism without departing from the belief in one God and the teachings of the Holy Quran. After the creation of Pakistan in 1947, I remember some of our progressive writers made an abortive attempt to prove that Iqbal was a socialist. The base of their contention were the following verses of Iqbal :

انہو میری دلیا کے غریبوں کو جگا دو
کاخ اُسرا کے در و دیوار ہلا دو
گرمائی غلاموں کا لہو سوز یقین سے
کنجشک فرو مایہ کو شاویں سے لڑا دو
سلطانی جمہور کا آتا ہے زمانہ
جو نقش گھن تم کو نظر آئے مٹا دو
جس کھیت سے دہقان کو میسر نہیں روزی
اُس کھیت کے اور خوشہ گندم کو جلا دو¹

1. *Bal-i-Jibrael*, pp. 109—401/110—402.

The caption of this poem is 'Farman-i-Khuda' (God's Ordain) and it indicates that God is not pleased with the institution of Capitalism which is synonymous to cruelty and injustice specifically in relation to labour and wages. In Islam hoarding of the commodities and piling up the wealth in the vaults are regarded as sin and social crime. In the verses noted above God issues orders to His angels : 'Rise and awake the poverty-stricken people on earth and shake the wall of the palaces of richmen. Kindle a new fire in the hearts of the slaves and enable the poor sparrow to fight against eagle. Now the days of democracy are coming ; therefore you destroy every sign of the yore, you find in the world. The corn-fields which are not for feeding of the peasants then burn every heap of wheat therein. There is no reason why the Elders of the Christian Church remain standing as intercessors between God and His creature ; therefore remove them from their seats Iqbal has uttered many verses about Marx and Socialism in Urdu and Persian languages. Here I quote some verses from his collection :

روح سلطان رہے باق تو ہر کیا اضطراب
 ہے مگر کیا اس یہودی کی شرارت کا جواب
 وہ کلم بے نبیل وہ مسیح بے صلیب
 نویست پیغمبر و لیکن در بغل دارد کتاب¹

In this poem which is in the form of poetic dialogues between Satan (Iblis and his advisers (members of his high command). Iqbal vigorously attacks those religious leaders who are the pets of the Capitalists. In his opinion the present type of democracy in the East is nothing but a cover for dictatorship. In the following verse Iqbal calls Marx a Prophet or a messenger without divine revelation :

وہ کلیم بے نبیل وہ مسیح بے صلیب
 نویست پیغمبر و لیکن در بغل دارد کتاب²

He, a Moses without divine manifestation ; he a Christ without a Cross ? and though not a Prophet or Messenger of God but has got a Book in his bosom).

1. *Armaghan-i-Hijaz*, (Urdu), p. 8/650.
 2. *Ibid*, p. 8/650.

In Iqbal's 'Armaghan-i-Hijaz', the fifth adviser of Satan calls Marx, an Incarnation of Mazdak, a revolutionist of Iran before Islam who had introduced a new type of Socialism which granted the freedom of sex without reservation of blood relations or private property. Wealth and women were common. No one could be the only master of a woman in his time but it must be kept in mind here that Marx or Lenin had no idea of such a sex free society. Marxism grants freedom of sex life but within the limits of regulations. Iqbal's own words are :

وہ یہودی فتنہ کر وہ روح مزوک کا بزور¹

Iblis (Satan) in his presidential address assures his lieutinants that the Socialism or Communism cannot disturb us due to the evils which are planted in the hearts of human beings and these evils cannot be removed in these systems. The only danger that we can confront in future is from Islam. Iqbal becomes very difficult for the narrow minded Muslims when he utters the following verse :

جانا ہے جس پر روشن باطن ابام ہے
مزوکیت فتنہ مزدا نہیں اسلام ہے²

"I know as I am aware of the secret of the future that Mazdakiyat is not a menace ahead but it is Islam that worries."

Apparently the verse seems to be pseudo-Islamic but the fact is reverse because in the following verses the Satan admits the importance of the Islamic Shari'ah which may defeat the Satanic powers therefore the danger for the Satanic designs is Islam and Islam alone. There is no other force on earth that may destroy evil.

Socialism :

Before we proceed further to discuss the views of Iqbal let us have an idea about Marx and Marxism, Communism and Socialism etc. After the Industrial revolution in Europe, the hydra-headed monster of Capitalism threatened the lives of

1. *Armaghan-i-Hijas*, p. 10/652.

2. *Ibid.*, p. 12/654.

the poor thus a social change became incumbent. Karl Marx (1818 – 1883 A.C.) who came forward with a new gospel called *Das Kapital* (The Capital) was the son of a German Jewish lawyer who became a Christian later on. Marx was educated in Germany and he remained under the lure of Hegel's philosophy of dialectical process which was for Marx a dominating factor in sociology. Marx as young man started his career as a working Journalists before leaving Germany for Paris (France) where he met French Socialists including Proudhon, St. Simon, Louis Blanc and Fourier but very soon he was disgusted and called them Utopians. Then Marx left France for London in the days of orthodox economists like Ricardo. Here in 1848 the Manifesto of the Communist Party was prepared. It still guides the Russian Government today. Soon after its publication a revolution took place in Germany. Marx also took part in it but after the failure of this revolution he was exiled and from there he came to London. He started his research work in the British Museum, the abode of the revolutionists. The first volume of his marvellous book *Das Capital* was published in 1867. Marx lived in England till 1883 as a poverty-stricken person. He was then suffering, starving and could not afford to procure medicine for his dying daughter. Some people think that Marx was a blind follower of Hegel but this is not true. He disagreed with him on many points. Here I quote an example. Hegel was of the opinion that thoughts are more important than things, the real is the abstract ideal, hence ideals such as Nationalism creates institution like state. Marx contrarily observed : the ideal is nothing else than the material world reflected by the human mind and translated into terms of thought.¹ It seems imperative at his juncture to take into considerations some of the fundamentals of Communism (Socialism is a lesser form of it). To abolish the institution of Capitalism it is necessary to nationalise everything to be controlled by the government for the sake of equity and equality; therefore there should be no private property. Every citizen has an equal right to live according to his requirements and efficiency. The basic formula for the new economic order is C-M-C. Commodity-Money-Commodity), then it further emanates C-C.,

1. *Democracy and its Rivals*, Christopher Lloyd, Karachi, 1961.

M-C-M., M-M. and so on so forth.¹ What Marx owed to Hegel was his concept of history as the evolution of society by means of dialectical process but the economic theory of Marx was of his own. Since Communism is a bit abstract in nature and needs revision as it was demanded even in the life-time of Marx by the revisionists, it seems practicable only in its premature form which is called Socialism. According to Lloyed Socialism is simply a tendency and not a body of dogmas.² At the initial stage when it is implemented, it is positively a conglomeration of communism, capitalism and fascism because on the one hand it crushes the social evils but on the other hand it bans the freedom of speech freedom of thought and the freedom of the Press. At the same time the class struggle is not finished, it simply changes its style under the patronage of the ruling class. Peon and Premier are both equal as human beings but not equal in status. Such equality is a dream as yet That is why Bernard Shaw demanded simply the equality of income in Socialism and nothing else.³ However we once again return to Iqbal who pronounces about Socialism as under :

قوموں کی روشن سے مجھے ہوتا ہے یہ معلوم
بے سود نہیں روس کی یہ کرمی گرفتار
الدیشہ ہوا شوخی افکار یہ عبور
فرسودہ طریقوں سے زمانہ ہوا بیزار
السان کی پوس نے جنہیں رکھا تھا چھپا کر
کھلتے نظر آتے یہی بتدریج وہ اسرار⁴

Another verse of Iqbal that needs clarification is as following :

صاحبِ سرمایہ از نسلِ خلیل یعنی آن پیغمبر سے ہے جبرئیل⁵

(Trans : Marx the author of *Das Capital* ; being one of the childrens of Abraham is also a Messenger but without Gabriel

1. *World's Famous Books in outlines*, London, 1946, p. 130.
2. *Democracy and its Rivals* by Lloyed, p. 112.
3. Ibid., p. 114.
4. *Zarb-i-Kalim*, p. 137/598.
5. *Javid Nama*, p.64/652.

i.e. Divine Revelation).

It should be borne in mind that the word 'Paighamber' (messenger) is composed of two Persian words, 'Paigam' (message) and 'Bar' (the Carrier) thus who carries any message is a messenger but in day to day use it never means the Prophet of God unless the word God is not added to it. What this verse means is that Marx is a man who gave a new message of economic order to the suffering mankind. He knew what suffering means because he suffered himself a lot. He himself starved and his child died without medicine. Iqbal was a very good critic and he did not simply admire Socialism but also criticised it in the following verses :

وہ یہودی نتھے گر ، وہ روح مزدک کا بروز
 ارتبا ہونے کو ہے اس کے جنون سے تار تار¹
 غریبان گم کرده اللہ افلاک را
 در شکم جو یہ ز جان پسک را²
 دین آں پیغمبرے حق ناشناس
 بر مساوات شکم دارد اساس

(i) In the verse from 'Armaghan-i-Hijaz', he calls Marx the Incarnation of Mazdak who had freed man from morality in Iran before the advent of Islam. In Mazdakiyat there was no private property and no privacy of sex, Woman was for one and for all. Mazdak was killed by the king because fornication had become a popular fashion rather an order of the day in Iran.

(ii) In the Persian verses noted above, Iqbal criticises Marx for placing the foundation of equality on stomach (Shikam) i.e. the physical needs and for the same reason he calls him a messenger unaware of the truth (حق ناشناس). Now it becomes clear that Iqbal was not at all a Socialist.

Muhammad and Islam

Sigmund Frued, the founder of modern sex-psychology once said that human life passes through three distinct psychological

1. *Armaghan-i-Hijaz*, 10/652.

2. *Ibid.*, p. 64/652.

phases ; superstition, religion and science and now being the era of science, all the religions are out of date. But he is absolutely wrong because a divine religion generally and Islam particularly are not the psychological phases of human life. Islam is not a social, commercial or a political revolution or reaction confining itself to a particular or specific field or walk of life. It is a natural urge to know the self, it's origin and its relation with the Originator. It is evident that a code of morality is always necessary for the solidarity of a nation. No nation can survive without a law. It is an incontrovertible fact that the life of the holy Prophet Muhammad (Peace be upon him) was the most perfect life, a human being could lead on this earth. Humanitarianism and social justice for which people cry so much were perfectly translated into action that we can witness in the life of the holy Prophet Muhammad (Peace be upon him). He was just, truthful and trustworthy (Ameen) and he taught the same to mankind in the name of one God Almighty.

Before coming down to Iqbal's own remarks about the social justice in Islam, I should make it clear that the Islamic structure of social justice is altogether different from all the Isms in the world. In nature Islam is neither democracy nor dictatorship (or kingship) and in it there is no accommodation for Communism, Socialism, Capitalism or Feudalism etc. (for detailed discussion see, '*Islam, The Misunderstood Religion*' by Mohammad Qutb, Kuwait edition). Islam is not the religion for extremists at all ; it is rather a balanced middle way of life. In Islam a Muslim can have private property but for his own needs only i.e. a house to live with family but not for rental purposes because rent is also a kind of interest since no tenant can become the owner of the house for which he has already paid a sum more than it's real cost, in the form of rent for so many years of his tenancy. He does not become even a share-holder or a partner in this property therefore it is un-Islamic way of dealing. It is a social injustice also. A Muslim is allowed to earn and save little money for himself and his family but hoarding and the accumulation of wealth to keep in steel boxes for years together is not allowed. The money should remain in circulation so that all the men are benefitted by it. There is a freedom of thought and action within the religious limitations and there is no compulsion in Islam.

In civil life an ordinary Muslim is free to question the greatest Caliph of Islam, if he is in doubt about anything. As human beings all the rulers and the ruled are equal and they are the servants of the people and not the Masters. All the things belong to Allah who is the real master of this universe. Iqbal has emphasised this point in this verse :

اس سے بڑھ کر اور کیا نکر و نظر کا انقلاب
پادشاہوں کی نبیں، اللہ کی ہے پس زمین!

(What more can be a change in thought and observation that the land belongs to Allah and not to the kings).

According to a tradition of the holy Prophet one should pay the wages of a labour before his sweat dries. Islam has given full protection to an employee. Women are free to marry and remarry and to have a divorce. She can have property and she shares inheritance. Man is allowed to have four wives in case of war, when there are many female war prisoners with children or when there are more women in number than men in a Muslim society whatever the cause may be but the men are bound to do justice to all of them and treat them equally. The maximum number of wives is four. The Quraishites cried for the basic changes brought by the Prophets as Iqbal speaks of in the following verses :

'His creed cuts through the rulership and lineage of Quraish, denies the supremacy of the Arabs ; in his eyes lofty and lowly are the same thing. He has sat down at the same table with his slave. He has not recognised the worth of the noble Arabs but associated with the uncouth Abyssinians : redskins have been confounded with the blackskins ; the honour of tribe and family has been destroyed. This equality and fraternity are foreign things. I know very well that Salman is a Mazdakite'¹

This is the cry of Abu Jahl in 'Tawasin-i-Muhammad' in Iqbal's "Javid-Nama". One gathers from these verses that the proud Arabs were not prepared to accept the philosophy of social justice. It will not be out of place here if I quote a saying of Hadrat 'Umar bin Al-Khattab, the second righteous caliph

1. *Armaghan-i-Hijaz*, p. 13/655.

2. *Javid Nama*, Eng : Trans. A.J. Arberry London 1966 pp. 51, 57.

of Islam who said on an occasion :

إنْ عَشْتُ فَسأَجْعَلُ النَّاسَ بِيَانٍ وَاحِدًا

'If I could find a chance in my life-time, I will put all the people on equal footings economically according to their talents and needs'.

The word 'Babban' (بَابَانْ) means method (tariqah), way of life (rawish) and a kind (qism) according to Arabic lexicology.¹ Salman Farsi and Abu Zar Ghifari were also of the same opinion. It should be borne in mind here that Salman of Persia was one of the Companions of the holy Prophet and he was not at all Mazdakite as Abu Jahl cried. However social justice is the need of the hour. The Muslim states should not play in the hands of the capitalists because Capitalism is also pseudo-Islamic. Neither Communism nor Capitalism. Iqbal is for Islam, the religion revealed to him by Allah as the last and hence the most perfect code of life for all humanity.

1. *Lughat-ul-Hadis*, Allama Waheed-uz-Zuman, Aram Bagh Karachi—
Vol : II p. 7.

ARMAGHAN-I-HIJAZ

versified English Rendering

by

Q. A. KABIR

This is the first translation of its kind. The entire translation has been done in Iambic pentagon meter with hundred percent rhymes ; still contains fine examples of catalectic and tetrameteric styles as well.

Pages : vi + 157

Price : Rs 30/-

IQBAL ACADEMY PAKISTAN
116-McLeod Road, Lahore

WAS IQBAL A PANTHEIST ?

Nazir Qaiser

What is Pantheism

Pantheism (Pan-, 'all', & theos, 'God', & ism), is the doctrine according to which "God is everything and everything is God" It is termed as *Hama Ust* in Persian literature. *Wahdat-ul-Wujud* in sufism, carries the same meaning. *Wahdat-ul-Wujud* or Unity ism also identifies man, universe and God. Man dissolves his ego or existence in the essence of God. He is just a drop of water which slips into the ocean and loses its individuality. Shaikh Mohi-ud-Din Ibn-ul-Arabi clearly says in 'Fasus' "Being is One and the being of creation is nothing but the being of Creator". Ibn-i-Arabi is the leading upholder of this concept. Thus Pantheism, *Hama Ust* and *Wahdat-ul-Wujud* are synonymous. Dr. Khalifa Abdul Hakim rightly says that Pantheism "maintains that all things are God or 'All' is God, which is exactly how Persian terminology describes it—*Hama Ust*, All is He. The Arabic expression for it (*Wahdat-ul-Wujud*, 'The Unity of Being') is tinged with metaphysics and is a philosophical way of putting the same simple idea".² This concept of *Wahdat-al-Wujud* is understood still in a better way, if read along with the opposing philosophy of *Wahdat-al-Shahood*, which means everything is not God but from God.

Iqbal was not Pantheism

Iqbal was not a pantheist. His view of human self, his concept of *fana*, God's relationship to man and universe, his dynamic philosophy, and his writings against pantheism—all stand testimony to his anti-pantheistic position.

-
1. *Tarikh-i-Tasawwuf-e-Islam*, p. 307.
 2. *The Metaphysics of Rumi*, p. 139.



(1) **Human Self** : Iqbal believes in the reality of the human self. To him, the self is a fact. Iqbal says :

اگر گوئی کہ من وہم و گمان است
نہودش چون و نہود این و آن است
پھر بامن کہ دارائے گان کیست؟
بکے در خود نگران بے نشان کیست؟¹

"If you say that 'I' is a mere imagination.
And its appearance is mere 'appearance.';
Then tell me, who is it that entertains these imagination
Then tell me, who is it that entertains these doubts
Just look within and think what this 'appearance' is."

To him, the self or the ego as a fact becomes more visible when "we appreciate the ego itself in the act of perceiving, judging, and willing."² And "The main purpose of the Quran is to awaken in man the higher consciousness of his manifold relations with God and the universe".³ Dr. R.A. Nicholson rightly argues that the capacity for action which is vehemently advocated by Iqbal 'depends ultimately on the conviction that *Khudi* (selfhood, individuality, personality) is real and is not merely an illusion of the mind'.⁴

Again, Iqbal regards the self as actuality, which when developed, brings revolutionary changes and attains tremendous power. Man⁵ has not only to develop his own ego by adopting different measures but also to shape the destiny of the universe by establishing the kingdom of God on earth.

One of the most important characteristics of the self is its uniqueness, i.e. the personal individuality of man. Iqbal refers to '*Rabbi*' (My Lord), used in the Quran as personal pronoun, To Iqbal it means to suggest the individuality and specificness of the soul.⁵ While explaining this view Iqbal writes to Dr. R.A. Nicholson, "The moral and religious ideal of man is not self-negation but self-affirmation, and he attains to this ideal by

1. *Gulshan-i-Raz-i-Jadid*, p. 170/562.

2. *The Reconstruction*, p. 102.

3. *Ibid.*, pp. 8, 9.

4. Iqbal', *Asrar-i-Khudi*, (Trn) p. 11.

5. *The Reconstruction*, p. 103,

becoming more and more individual, more and more unique.¹

If man's self is a fact and he possesses his own uniqueness and individuality according to Iqbal, then how it can be reconciled with pantheism which negates these characteristics of the self?

(2) Concept of 'fana' : Iqbal's philosophy of *Fana* removes all doubts regarding his position as a non-pantheism. To Iqbal, ego is not to be dissolved. It is to be fortified. "In higher sufism of Islam unitive experience is not the finite ego effecting its own identity by some sort of absorption into the infinite ego : it is rather the Infinite passing into the loving embrace of the finite."² Thus to Iqbal the ego is no soluble when fully developed. It is not a drop of water which slips into the ocean and gets lost. He says :

پہ بھرشن گم شدن انجام م� نیست
اگر او را تو در گیری قتا نیست
خودی اللہ خودی گنجید محال است
خودی را عین خود بودن کمال است³

"It is not the goal of our journey to merge ourselves in His ocean.
If you catch hold of Him, it is not fana (extinction)
It is impossible for an ego to be absorbed in another ego.
For the ego to be itself is its perfection."

He further says :

The end of the ego's quest is not emancipation from the limitations of individuality : it is, on the other hand, a more precise definition of it.⁴

To Iqbal the test of self-realization and the development of ego is the retention of individuality. "And the climax of this development is reached when the ego is able to retain full self-possession, even in the case of a direct contact with the all-embracing ego"⁵ Iqbal here gives the example of the Holy

1. *The Secrets of the Self*, (Trans) by Nicholson, p. xviii.

2. *The Reconstruction*, p. 110.

3. *Gulshan-i-Raz-i-Jadid*, p. 159/551.

4. *The Reconstruction*, p. 198.

5. *Ibid.*, p. 118.

Prophet's ascension (mi'raj) when he viewed the very essence of God and his own self was retained.¹ Again, in the *Javid Nama* he says :

'That man alone is real who dares—
Dares to see God face to face
No one can stand unshaken in His presence ;
And he who can, verily, he is pure god.'

To Iqbal, *fana* means the annihilation of those experiences which bar the revealing of the real self". He said in 1936. "When the Divine orders have penetrated the Ego so much that private tendencies and inclinations are no more left, and only Divine satisfaction is its goal, then, some great men of the Sufis of Islam have called this state of life *fana* . . ."² Dr. A. Schimmel explains it thus : "Essentially it is the annihilation of human qualities and their substitution by more sublimated, even Divine qualities, according to the prophetic tradition 'Create in yourselves the attributes of God' ".

Iqbal belongs to that group of sufis who interpreted the conception of *fana* metaphorically. Ali Hujwiri (known as Data Gunj Baksh), Jalal-ud-Din Rumi, and Mujaddid Alf Sani among many others, are the glaring examples of this group. To Hujwari, in the words of Khalifa Abdul Hakim, *fana* is the "moral transformation caused by the substitution of the lower by the higher self."³ It is to live in the attributes of the beloved. Rumi gives a subtle and beautiful example of iron and fire in connection with the relationship of God to man. The iron when put in fire, assumes the colour of the latter, but still it is not fire, it is different. Though looks like fire, it possesses its own individuality.⁴ This means that man possesses his own individuality and is not dissolved in the essence of God. Mujaddid's views are well known. "The relation between man and God is according to the Mujaddid that of 'Abd and Ma'bud or the worshipper and the worshipped. 'Abdiyyat or servitude means that man should change his whole life according to the divine will and should obey His command-

1. *The Reconstruction*, p. 198.
2. *Gabriel's Wing*, pp. 366-7.
3. *The Metaphysics of Rumi*, p. 117.
4. *Mathnawi*, ii, 1348-55.

nents of commission and omission simply because they are his commands.”¹

Iqbal’s views are diametrically different from Hindu mysticism according to which *sana* is the goal of man’s life and that is Nirvana according to which man, by dissolving himself, gets salvation. “Hindu outlook is that of an all-inclusive world-soul, a pantheistic substance or supreme being which is the sum of all that exists. Such a monotheistic conception implies that the deal of life is found through unity of one’s self with this one ultimate reality and the consequent transcendence of all finite existence, including karma and transmigration.”²

(3) God’s Relationship : God’s relationship to man is both of immanence and transcendence though He is neither immanent nor transcendent in the absolute sense. Iqbal has beautifully discussed the transcendence and immanence of God in *Gulshan-i-Raz-i-Jadid*. Iqbal answers to a question :

خودی را زندگی ایجادِ غیر است
قراءت عارف و معروف خیر است

از و خود را بریدن نظرت ما است
تبیدن لا رسیدن نظرت ما است

لہ او یے ما، لہ مایے او، چہ حال است
فرق ما فرق الدور وصال است³

“The life of the ego is to bring non-ego into existence,
The separation of the knower and known is good.
To sever ourselves from Him is our nature,
And also to be restless and not to reach the goal.
‘Neither He without us, nor we without Him’. How strange ;
Our separation is separation-in-union.”

gain, in *Asrar-i-Khudi*, he says :

-
1. Dr. Burhan Ahmad Faruqi. *The Mujaddid's Conception of Tawhid* 93.
 2. Harold H. Tetus, *Ethics for Today*, pp. 506—7.
 3. *Gulshan-i-Raz-i-Jadid*, p. 157/549.

اے چون جان اندر وجود عالی
جان ما باشی و از ما می رمی¹

"O Thou that art as the soul in the body of the universe,
Thou art our soul, and thou art ever fleeing from us."

To elaborate, Iqbal believes that God is Immanent, in the sense that He himself is the ideal of human ego and is present in it as a possibility. He is Immanent because man and the universe are not 'other to Him'. "He is Creator from within". God is transcendent also because man develops his self by assimilating the attributes of God. Iqbal refers to the saying of the Prophet : 'Takhallaqu bi-Akhlaq qillah'—'Create in yourself the attributes of God'. The question of assimilation would not have arisen if God were not transcendent and man's self were not separate from the essence of God.

But still he is neither immanent nor transcendent in the absolute sense of the word. God is not totally transcendent, according to Iqbal, because it will mean that God is sitting at some throne in the Heavens far away from man. Iqbal ironically tells the believers of such God :

بُنھا کے عرش پر رکھا ہے تو نے اے واعظ
خدا وہ کیا ہے جو بندوں سے احترام کرے²

O pious man ; you have made God sit on 'Arsh' but what is that God who shuns the company of men.

He is not immanent as believed by the traditional pantheism. Iqbal does not believe that man becomes God at any stage. Rather man retains his personality even in the presence of God.

As regards God's relationship to the universe, to Iqbal the not-self does not present itself as a confronting 'other' to God : the universe is character to the ultimate ego. He says, "nature, as we have seen is not a mass of pure materiality occupying a void. It is structure of events, a systematic mode of behaviour, and as such organic to the ultimate Self. Nature is to the Divine Self as character is to the human self. In the picture

1. *Ayar-i-Khudī*, p. 75/75.

2. *Bang-i-Dara*, p. 106/106.

sque phrase of the Quran it is the habit of Allah.”¹

To Iqbal “nature or not-self is only a fleeting moment in the life of God.” (Ibid) It reminds us of the Prophet’s saying, “the world is but a moment” which means ‘a flash of Divine illumination (tajalli) revealing the one as the many and the many as the one”²

This view of Iqbal far from the pantheistic view of Upanisads, according to which God and universe are not two separate entities and God “who pervades and controls the whole universe, is the whole universe.”³ Further, it is opposed to Samakara’s view according to whom “Brahman has no genus, possesses no qualities does not act, and is related to nothing else.”⁴

This relationship of God to man and to the universe clearly reveals that according to Iqbal, God, man, and universe are not identical.

(4) Iqbal’s dynamic philosophy : In the context of Iqbal’s whole philosophy, one cannot consider him a pantheist. To Iqbal self is not a datum. It is not given in complete form. Its capacities are to be developed harmoniously into a full grown personality with a definite purpose. And it is the result of this development that it earns freedom and immortality, the great assets of human life. Iqbal’s philosophy is dynamic. Action is his pivotal point. He clearly maintains ‘In great action alone the self of man becomes united with God without any loss of his own identity, and transcends the limits of space and time. Action is the highest form of contemplation.’⁵

(5) Iqbal’s own criticism : Wahdat-al-Wujud is a philosophical concept, and this is precisely the place where Iqbal says, “My spirit revolts against it.”⁶ Further, he says, “Indeed the sufis committed a great mistake in understanding Tauheed and Wahdat-ul-Wujud. These terms are not synonymous. The former is purely religious and latter philosophical.”⁷ Besides these remarks,

-
1. *The Reconstruction*, p. 56.
 2. Dr. Nicholson’s Commentary on Rumi’s *Mashawi*, i, ii, p. 92.
 3. R.C. Zaehrer, *Mysticism*, pp. 135 - 36.
 4. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, vol. II, p. 535.
 5. *Self in the Light of Relativity*, p. 401.
 6. *Iqbal Nama*, part I, p. 53.
 7. *Marka-i-Asrar-i-Khudi*, Majallah Iqbal, Oct. 53).

there are many writings, passages and verses which establish Iqbal's anti-pantheistic position. Above all, his whole book, *Asrar-i-Khudi*, was especially written against pantheism. Dr. Schimmel rightly says, "The Asrar had been written as a protest of 'Arabi' Islam as a challenge against the Monism which permeates Persian poetry".¹

Accusation Refuted :

Some critics quote Iqbal's verses which prove him as a pantheist. But they deplorably ignore the chronological development of Iqbal's thought. The fact is that while he was in England from 1905 to 1908 he was a pantheistic mystic. But afterwards he changed his position. The letter which his teacher, Dr. McTaggart, wrote to him proves him to be anti-pantheistic. Dr. McTaggart wrote to Iqbal after seeing his changed position : "Have you not changed your position very much ? Surely in the days when we used to talk philosophy together you were much more a pantheist and mystic."² To my mind this change in Iqbal was due to the influence of Rumi, whose *Mathnawi* he read thoroughly after 1908. It is why his respect and tribute to Rumi are paid in his books written after 1908.

Again, some casual observers hold that Iqbal reverted to Pantheism from 1926 till his death. But this too is not a fact. It is clear from his writings appearing after 1926 e.g. in *Zabur-i-Ajam* (1927) Iqbal said : "It is not the goal of our journey to merge ourselves in His ocean. If you catch hold of Him it is not fana 'extinction). It is impossible for an ego to be absorbed in another ego. For the ego to be itself is its perfection. In his Lectures, delivered in December, 1928 Iqbal clearly repudiated the concept of Pantheism. He asserted "The end of the ego's quest is not emancipation from the limitations of individuality ; it is, on the other hand, a more precise definition of it."

That man does not become God at any stage and can retain his personality even in the presence of God, is enunciated by Iqbal in *Javid Nama* (1932) thus :

1. *The Reconstruction*, p. 198. (Iqbal's own trans)

2. Prof. M.M. Sharif, *About Iqbal and His Thoughts*, p. 13.

"That man alone is real who dares—
Dares to see God face to face
No one can stand unshaken in His presence ;
And he who can, verily, he is pure gold "¹

To believe in such reversions is to negate his philosophy of the self with all its implications to distort his real thought and diminish his position as a dynamic thinker.

Further, some hold that Iqbal's theory of time proves Iqbal as a Wujudi. Undoubtedly Iqbal identified 'Dahr' with God. But as the quotation says, time (serial) and space (universe) are "reflections of Dahr" Then how is the reflection of God Himself ? To Iqbal "universe is a reality to be reckoned with"²

Whereas to Wahdat-ul-Wujud the universe is identical with God

To conclude, a casual study of some of the verses of Iqbal may give the impression that he was a pantheist ; but this impression is dispelled after one studies his total system of thought which includes his views on man, God, and the Universe.

1. *Jabriel's Wing*, pp. 339—40.

2. *The Reconstruction*, p. 10.

(Some English Publications)

1. A Message from the East (Versified Translation
of Payam-i-Mashriq)

M. Hadi Hussain Rs 33/-

2. What should then be done O'People of the
East (Pas Chih Bayed Kard)

B. A. Dar Rs 26/-

3. Speeches, Writings and Statements of Iqbal

Latif Ahmed Sherwani Rs 36/-

4. The Place of God, Man and Universe in the
Philosophic System of Iqbal

Dr Jamila Khatoon Rs 25/-

5. Letters of Iqbal

B. A. Dar Rs 30/-

6. The Sword and the Sceptre

Dr Riffat Hassan Rs 40/-

7. Glimpses of Iqbal

S. A. Vahid Rs 20/-

IQBAL'S THOUGHT ON ECONOMIC DEVELOPMENT

Muzaffar Hussain

The function of art is to transmute ideas into sentiments so that they can be infected to other people without rigour. Art and poetry are therefore media of complete and unhindered communication which are used as cultural tools to create and sustain a social mood for establishing a community of experience. This is why art and poetry are often employed for the inculcation of cultural values as through them the values are easily assimilated and become part of personality immediately. In view of the formative influences of art and poetry on the spirit of a people, their role in a nation-building, and programmes of economic development cannot be ignored. It is not well realised that a psychological climate must be created before any drama of development is staged. Iqbal is keenly aware of the constructive role of art and poetry in the overall development of a nation. "The spiritual health of a people," says he, "largely depends on the kind of inspiration which their artists and poets receive.¹ He, therefore, attaches great importance to the poets and the life-quality of the inspiration received by them. In his view spiritual health enables a people to conquer nature and muster material power." From the view point of art he regards only that type of inspiration as genuine, which synthesises Beauty with Power. "To seek what is scientifically called adjustment with nature is to recognise her mastery over the spirit of man. Power comes from resisting her stimuli and not from exposing ourselves to their action. Resistance of '*What is*' with a view to create '*what ought to be*' is health and life. All else is decay and death. Both God and man live by perpetual creation." Life is thus an idealistic enterprise and an creative activity. Elucidating his concept of a true artist he says :

1. *Thoughts and Reflections of Iqbal* ; S.A. Vahid.

"The artist who is blessing to mankind defies life. He is an associate of God and feels the contact of Time and Eternity in his soul. In the words of Fichte, he sees all Nature full, large and abundant as opposed to him who sees all things thinner, smaller and emptier than they actually are."¹

Philosophy of Change and Power

Iqbal idealizes power ; so much so that he visualises God as Power and eulogises the 'powerful man'. Defining his concept of the powerful man he says : "The powerful man creates environment, the feeble have to adjust themselves to it."² Through the human assimilation of Divine attributes the powerful man is infused with infinite aspiration and through the realisation of his aspirations he attains the status of God's representative on earth. To win such a position under the Heaven he must create a new physical and social environment, or, in other words he should strive to bring the 'God's kingdom on earth.

Iqbal is the prophet of change and his yearning for change assumes almost a passionate fervour. Change is a key-word in his philosophic system and poetic flourishes. In his world-view, change is a permanent phenomenon in the Universe.

سکون عالم پے تدرت کے کارخانے میں
ثبات ایک تغیر کو پے زمانے میں³

Nothing is at rest in Nature
Permanence is only for change

And speaking of the human individual he says :

ملا مزاج تغیر بستد کچھ ایسا
کیا قرار نہ زیر فلک کہیں میں نے⁴

So change-loving a nature was bestowed on me
That I could not be at rest under the heaven

1. *Thoughts and Reflections of Iqbal* : S.A. Vahid.

2. Ibid.

3. *Bang-i-Dara/Kulliyat-i-Iqbal*, p. 148/148.

4. Ibid., p. 82/82.

In the life of society, too, it is the change and the capacity for incessant struggle which bestows on it life and virility :

جس میں نہ ہو انقلاب موت ہے وہ زندگی
روحِ اُم کی حیات کشمکش انقلاب ۱

A life bereft of revolution is nothing short of death,
For in revolutionary struggle lies the life of nations.

نشان ہی ہے زمانے میں زلہ قوموں کا
کہ صبح و شام بدلتی ہیں ان کی تقدیر ۲

The cardinal sign of living nations
Lies in their ever-changing destinies

Cultural Approach to the Problem of Poverty

One of the very basic changes which Iqbal yearned to bring in the Muslim society was the eradication of poverty from the masses. He had a great repugnance for poverty and economic backwardness, and loathed it.

کیا یہ ممکن نہیں کہ ہر فرد منفلسی کے دکھ سے آزاد ہو ؟ کیا ایسا
نہیں ہو سکتا کہ کلی گھوچوں میں چپکے کراہنے والوں کی دل خراش
صدائیں پھیٹھے کے لئے حرک غلط کی طرح مٹ جائیں ۔³

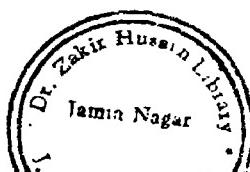
Were it possible that every individual is rid of the bane of poverty ?
Can't it be that the harrowing sobs and groans of those who rot unnoticed in the lanes could be silenced from the world for good.

However, his approach in dealing with the problem of poverty was determined by the Islamic cultural pattern according to which life must be regarded as a unity. In contradistinction to *Sensate* and *Ideational* cultures, the Islamic culture insists on reciprocal relationship between economy and morality. In *Sensate* culture the supreme object of life is *pleasant thrill* whereas in *Ideational* culture *passive contemplation* is the highest ideal. In the

1. *Bal-i-Jibreel/Kulliyat-i-Iqbal*, p. 100/392.

2. *Armaghan-t-Hijaz/Kulliyat-i-Iqbal*, p. 42/684.

3. *Ilmul Iqtisad*.



idealistic culture of Islam, however, the highest ideal is the creation of a society free from fear and want and in this perspective the eradication of poverty from the society becomes the highest virtue of man prompted by love of God. "While the early Christians glorified in poverty and unworldliness", says Iqbal, "Islam looks on poverty as a vice". A society steeped in abject poverty cannot participate in higher cultural activities which are so essential for the development of the transcendental aspects of human personality. Says Iqbal :

مفلسی کا آزار انسان کے روحانی قوی کا دشمن ہے۔¹

The malady of poverty is inimical to man's spiritual faculties.

غربی میں قوائی انسانی بہر بہت برا اثر ڈالتی ہے بلکہ بسا اوقات انسان روح کے علیٰ آئینہ کو اس قدر زنگ آلود کر دیتی ہے کہ اخلاق اور تمدنی اعتبار سے وجود و عدم برابر ہو جاتا ہے۔²

Poverty stunts human potentialities. Sometimes, it tarnishes his soul to the extent of completely eliminating the difference between his existence and extinction as a moral and cultural entity.

تم جانتے ہو کہ مفلسی تمام جرائم کا منبع ہے۔ اگر ایسی بلاۓ بے درمان کا قلع قمع ہو جائے تو دلیا جنت کا نمونہ لظر آئے۔³

You know full well that poverty is the source of all crimes. If this persisting evil could be eradicated, the world would become a model of Paradise.

Taking moral-cum-economic view of the problem of poverty he emphasises the vital relationship between the economy and morality.

علم الاخلاق کا موضوع وہ افعال ہیں جو زندگی کے اعلیٰ ترین مقاصد

1. *Ilm ul Iqtisad.*

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

کے حصول کی شرائط ہیں اور علم الاقتصاد وہ اشیاء ہیں جو انسان کے معمولی مقاصد کے حصول کے لیے ضروری ہیں۔ امن یہ تیجہ تکلنا ہے کہ انسان کے معمولی مقاصد کی پوری قدر صحیحیت کے لیے انہر اخلاقی مقاصد کے لحاظ سے نظر ذاتی چاہیے۔ مثلاً خوراک، لباس اور مکان باری زندگی کے لیے ضروری ہیں اور ان کی قدر ان مقاصد کی قدر ہر منحصر ہے جن کو یہ ہورا کرنے ہیں مگر زندگی کے ان معمولی مقاصد کی اصل وقت صرف اسی صورت میں معلوم ہو سکتی ہے جب وہ انہر زندگی کے اعلیٰ مقاصد کے لحاظ سے غور کریں۔ اس لیے علم الاقتصاد کو وضاحت سے صحیحیت کے لیے کسی قدر مطالعہ علم الاخلاق بھی ضروری ہے۔ اکثر مصنفوں نے امن صفات کو محسوس نہیں کیا۔ جس کا تیجہ یہ ہوا کہ دولت بلا لحاظ زندگی کے الفضل ترین مقاصد کی جماعت خود ایک مقصد تصور کی گئی جس سے بعض تمدنی اصلاحوں کے ظہور پذیر ہونے میں بے جا تعویق ہوئی اور دولت سے بیار کرنے والوں کی حرمت و آزادی سے زیادہ تباہ ہو گئی۔

کسی شے کی حقیقی قدر و منزلت امن ہر منحصر ہے کہ وہ کہاں تک باری زندگی کے اعلیٰ ترین مقاصد کے حصول میں ہم کو مدد دیتی ہے یا یوں کہیے کہ وہ شے کی اصل وقت کا فیصلہ تمدن لحاظ سے ہوتا ہے۔ دولت کو ہی لے لیں۔ اگر وہ شے بارے الفضل ترین مقاصد کے حصول میں وہی مدد نہیں دیتی تو یہو اسی کا نالہ ہے؟

Ethics discusses those subjects which are connected with the achievement of highest human ideals ; while economics takes into account only those activities which lead to the attainment of ordinary goals of life. It can be inferred that in order to understand man's ordinary goals properly. these should be looked in the perspective of moral values. For example, food, clothing and shelter are essential for our life. Their value depends upon the value of those objectives which are achieved through them. But the importance of the ordinary goals of life can only be understood if we consider them in the light of the highest ideals of life. Study of Ethics is, thus, necessary for full comprehension of economics. But most of the authors have not realised this fact with the result that wealth in itself became the highest objective, irrespective of highest values of life. This caused inordinate delay in the realisation of cultural values and love and lust for money

became rampant.

The real worth of a thing depends upon its efficacy in the realisation of the highest ideals of life. Stated otherwise, the real value of a thing can only be adjudged in cultural perspective. Take the example of wealth. If it does not help achieve our highest ideals of life it is nothing but useless."¹

He strongly believed in the reciprocity of morality and economics. In his view both had a symbiotic relationship in which the ethical factor plays a vital role in economic motivations. Says he, "If we want to turn out good working men, good shopkeepers, good artisans and above all good citizens, we must first make them good Muslims."²

Iqbal regards the world of matter as subservient to man in the realisation of his social goals :

مقام بندہ مومن کا ہے ورانے سپر
زمیں سے تا پہ نریا تمام لات و منات³

The destination of *Momin* is beyond Heavens,
From the Earth to the highest galaxy are the idols of *Lat-o-Manat*.

ب لیلگوں نضا جسے کہتے ہیں آسمان
بست وہ اور کشا تو حقیقت میں کچھ نہیں
بالائے سر رہا ہے تو نام اس کا آسمان
زیر اور آ کیا تو ہیں آسمان زمین⁴

This blue vault, named as the sky,
Is nothing before the determination of man.
Above your head it is known as the sky,
Underneath the wings this very sky is named as Earth.

1. *Lilul Iqtisad*.

2. *Tasannif-i-Iqbal*, (*Tahqiqi Aur Tawzih Mutala*), Dr. Rafiuddin Hashmi.

3. *Armaghan-i-Hijaz/Kulliyat-i-Iqbal*, p. 26/668.

4. *Bal-i-Jibreel/Kulliyat-i-Iqbal*, p. 132/424.

بہ تیر سے تھرک میں ہے بادل ہے گھٹائیں
 پہ کبہ الہاک ، پہ خاموش فضائیں
 پہ کوہ ہے صحراء پہ سستدر ہے بوائیں
 تھیں یعنی نظر کل تو فرشتوں کی ادائیں
 آئینہ ایام میں آج انہی اتفاق دیکھو

Subjugated to you are these clouds,
 This cupola of the skies, this silent void.
 These mountains, these deserts, these oceans, these winds.
 Heretofore thou looked on them as if these are manipulated by the
 angels.
 Henceforth thou art to manipulate them according to thine own
 designs.

The obstruction of the world of matter in the realisation of human ideals in fact an incentive for struggle and a favourable circumstance for the development of his self. According to the teachings of the Holy Quran, the universe that confronts us is not '*Batil*' (باطل) ; it has its uses and the most important use of it is that in our efforts to overcome the obstructions offered by it we "sharpen our insight and prepare ourselves for an insertion into what lies below the surface of phenomenon coming closer to God" for, "it is the power and capture over the concrete which enables us to go beyond the concrete.² Iqbal therefore suggests : "The world of matter which confronts the self as its 'other' is an indispensable obstruction which forces our *being into fresh formation*."³

Men of Action of Practical Attitude

Practical attitude therefore, gets an extremely important place in the philosophic system of Iqbal because it is through the conquest of natural environment that the human self grows to attain its higher spiritual positions. In this context, Iqbal regards *action* as the "highest form of contemplation" which produces its results every moment.

1. *Bal-i-Jibresi/Kulliyat-i-Iqbal*, p. 132/424.

2. *The Reconstruction*.

3. *Ibid.*

ہی آئین نظرت ہے ہی اسلوب نظرت ہے
جو ہے راہ عمل میں گامز نمہبوب نظرت ہے¹

Such is the law of Nature ; such is the style of Nature,
The man of action is the beloved of Nature.

ہے گھوڑی محشر کی ہے تو عرصہ محشر میں ہے
پیش کر گر خالق عمل کوئی اگر دفتر میں ہے²

Thou stand right in the midst of the Day of Judgement.
Bring forth record of good actions, if thou hast any.

ہزار کام ہیں مردانہ حر کو دلیا میں
الہیں کے ذوق عمل سے ہیں امتیوں کے لفاظ³

The free men have a thousand errands to perform in this world,
Through their love for action the nations are organised.

Iqbal deplores and laments a human specimen who does not act for the realisation of ideals :

ناید ہے بندہ عمل مست باق ہے فقط نفس درازی⁴

The man of action is non-existent,
Merely breathing creatures exist.

He strongly denounces such knowledge which does not invoke action. He therefore condemns all such literature and philosophy which do not lead to action :

نادان ! ادب و فلسفہ کوئی چیز نہیں ہے
اسباب پندر کے ایسے لازم ہے تک و دو⁵

O Ignorant ! Literature and Philosophy are naught,
Struggle is essential for the acquisition of skills.

1. *Bang-i-Dara/Kulliyat-i-Iqbal*, p. 71/71.

2. *Ibid.*, p. 260/260.

3. *Ibid.*, p. 159/621.

4. *Zarb-i-Kalim/Kulliyat-i-Iqbal*, p. 88/550.

5. *Ibid.*, p. 167/629.

انکار کے لفڑ بانٹے ہے صوت یعنی ذوقِ عمل کے واسطے موت¹

The voiceless melodies of Polemics,
Spell death for motivation and action.

For him firm conviction is the elixir of life and only such philosophies which are inspired by strong convictions and emanate into action are worthy of note :

حرکت امن قوم کا ہے سوڈ عمل زار و زیوں
بوجا گپتہ عقائد سے تمی جن کا خمیر²

Letters become uninspiring and action a medley of confusion,
When a nation is devoid of firm convictions.

جهان تازہ کی انکار تازہ سے ہے نہود
کہ سنگ و خشت سے ہونے نہیں جہان پیدا³

New worlds are born of new ideas.
Bricks and stones do not create new worlds.

But both conviction and action emanate from high ideals and lofty objectives which are held supreme in life.

دے ولولہ شوق جسے لذتِ بروار
کھر سکتا ہے وہ ذرہ مہ و مهر کو لاراج⁴

Enthused and inspired to soar high,
Even a tiny particle can conquer the moon and the sun.

A nation inspired by high ideals cannot rest contented with the prevailing situation and must therefore work incessantly to change and mould its environment according to its needs. Motivated by the urge to bring into being an ideal social order with a view to seek the pleasure of God, a *momin* is never at rest. He has to conquer the whole world. He has to manipulate the physical environment in order to make it more productive and create a social environment free from fear and want. A continuing revo-

1. *Zarb-i-Kalim/Kulliyat-i-Iqbal*, p. 18/480.

2. Ibid., p. 100/562.

3. Ibid., p. 17/479.

4. Ibid., p. 25/547.

Invention is thus a life mission :

میسر آئی ہے فرصت فقط علاموں کو
نہیں ہے بندہ مر کے لئے جہاں میں فراغ¹

Idleness is the pastime of the slaves
The free have not a moment of leisure in the world.

He therefore exhorts man to wage a continuous struggle against an imperfect universe which has to be perfected through his own efforts. He must create his own environment.

بڑھے جا یہ کوہ گران توڑ کر
طلسم زمان و مکان توڑ کو

جہاں اور بھی بیں ابھی ہے نہود
کہ خالی نہیں ہے ضمیر وجود
ہر اک متظر تری پلغار کا
تری شوخی نکر و گردار کا

تو ہے فاتح عالم خوب و ذشت
تجھے کیا بتاؤں تری سرلوشت²

Excelsior ! Overcome Himalayan obstacles

Mitigate the magic of Time and Space

Many a world are yet to be born

The essence of belong is not barren

Everything awaits thine invasion, and

Thine dashing ideas and action

Thou are the conqueror of the worlds of the beautiful and the ugly

What a glorious life has been bestowed on thou.

Iqbal's poetry is thus a message of hope and confidence, will and determination aroused by high ideals. In one sentence his entire philosophy can be summed up as under :

"The higher the ideal the more strenuous the effort, the more strenuous the effort the more sedulous the action, the more sedulous the action the more positive the results."

1. *Zarb-i-Kalim/Kulliyat-i-Iqbal*, p. 85/547.

2. *Bal-i-Jibreel/Kulliyat-i-Iqbal*, pp. 128-29/420-21.

بے آب حیات اسی جہان میں شرط اس کے لیے ہے تشنہ کامی¹

The elixir of life is available in this very world,
The only condition is that thou developeth a crave for it.

بہت کو شناوری مبارک بیدا نہیں بحر کا گنار²

Hail determination to swim,
The ocean is boundless

چاہے تو بدل ڈالی ہیئت چمنستان کی
بہبستی دala ہے ، بینا ہے ، تو انہا ہے³

If he willeth, he can refashion this worldly garden,
Man hath been blessed with wisdom, vision and power.

It will thus be seen that the intellectual and emotional climate created by Iqbal's poetry is highly conducive to the popularisation of the ideology of economic progress. His philosophic visions and poetic flourishes have a special appeal for our masses. These characteristics of Iqbal's art and thought make his message exceedingly relevant to economic development. It can be used to spearhead all developmental efforts as it enables us to grasp the cultural rationale of economic achievement and creates a social mood in people without which no economic progress can be made.

1. *Zarb-i-Kalim/Kulliyat-i-Iqbal*, p. 88/550.

2. *Bal-i-Jibreel/Kulliyat-i-Iqbal*, p. 103/395.

3. *Bang-i-Dara/Kulliyat-i-Iqbal*, p. 179/179.

(Some More English Publications)

1. **Introduction to the Thought of Iqbal**
trans. from French

M. A. M. Dar Rs 4/-

2. **A Voice from the East**

Zulfiqar Ali Khan Rs 6/-

3. **Letters and Writings of Iqbal**

B. A. Dar Rs 14/-

4. **The World of Iqbal**

Dr. M. Moizuddin Rs 15/-

5. **Tribute to Iqbal**

Dr. M. Moizuddin Rs 13/-

6. **Selected Letters of Sirhindī**

Dr. Fazlur Rehman Rs 45/-

IQBAL, KANT, McTAGGART AND WARD

Dr Muhammad Maruf

(a) *Iqbal and Kant*:

When Iqbal was studying philosophy, Kant had a very potent influence in the fields of epistemology and metaphysics. He, in fact, laid down the fundamentals of knowledge on which modern epistemology got its footings. Iqbal in the very beginning of his first lecture¹ endorsed the Kantian model of human knowledge thus : '... knowledge is sense-perception elaborated by understanding'.² And again in the same lecture he brings out the conceptual nature of human knowledge thus : '... the character of man's knowledge is conceptual, and it is with the weapon of this conceptual knowledge that man approaches the observable aspects of Reality'.³ Thus, human knowledge, in so far as it deals with ('Phenomena' as stressed by Kant), is conceptual, i. e. involves concepts, and in the words of the Quran the superiority of man to other beings, including angels, lies in his capability to use concepts.⁴ Again, what is really important in Iqbal is that according to him the model of all human knowledge, including the highest form of mystical or religious knowledge, is basically the same as the empirical knowledge.⁵ This led him to reject the doctrine of patent 'Pantheism' to which the final goal of human experience is '*fana*', the abnegation of one's own 'individuality' and 'personality' in the individual and Person of the highest

1. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (ed) Dr. Javid Iqbal, (Lahore : Ashraf, 1978).

2. Ibid, p. 12.

3-4. Ibid, p. 13.

5. See my articles on "Iqbal's Philosophy of knowledge" in *Contributing to Iqbal's Thoughts* (ed) by the author, chapter I.

Being ; Iqbal affirms '*baqa*' as the final end of all human life and religion, as we have said before. In his model of knowledge, as that of Kant, the situation demands a necessary trio of elements, namely, (i) the subject, (ii) object, and (iii) the relationship of 'sensing' to use a term from Spinoza. The same trio is involved even in the highest form of human knowledge. This position of Iqbal is really original.

Iqbal regrets that, like al-Ghazali, Kant 'failed to see that thought, in the very act of knowledge, passes beyond its own finitude'.¹ Kant's analysis of human thought or reason in his famous *First Critique* led him to the position that 'human understanding is limited to the phenomena of sensory experience',² and was forced by his own premises to the impossibility of "rational metaphysics" ; though he tried on practical and moral grounds to re-establish the ideas of God, freedom and immortality in his *Critique of Practical Reason* as working hypotheses having their utility for practical purposes. He failed to establish them on purely rational grounds or on the basis of any direct experience of man. Iqbal regrets that this great genius failed to capitalize on his great findings due to the limitations imposed on his thought by the Western "climate of opinion" within which he had to move and think. He puts forward two very potent pleas against Kant's agnostic position regarding reality : (i) in the face of the more recent scientific developments the case for rational theology is not so hopeless and (ii) 'Kant's verdict can be accepted only if we start with the assumption that all experience other than the normal level of experience is impossible',³ says Iqbal. Imam al-Ghazali undertook the same mission of curbing the excesses of reason centuries before Kant ; but unlike the latter, he sought positive aspect of knowledge in mystic experiences which rendered the knowledge of reality possible.⁴ Iqbal, however, partly agreeing with both, surpasses them in his view of knowledge of reality

1. *The Reconstruction*, pp. 6-7.

2. John Macquarrie, *Twentieth-Century Religious Thought*, (London : SCM Press, rev. ed. 1981), p. 75.

3. *The Reconstruction*, P. 182.

4. "Mission of al-Ghazali, Kant and, Iqbal" *The Pakistan Times*.

when he holds that it is not possible through any one single source only ; knowledge of the real, according to him, is possible through all the three sources amenable to man, viz., Nature, History, and 'Qalb' (i.e., inner intuition), as said before. This renders his view of knowledge much more comprehensive and concrete.

In his later two Critiques, *The Critique of Practical Reason* and *The Critique of Judgement*, laid ample stress on the importance of value. In his former Critique he concentrated on the good will as the highest good, while in the latter Critique his discussion centered round the category of 'numinosum,'¹ the two great values in human life Lotze and the neo-Kantians mostly based their thought on the axiological aspects of Kant's theory. Lotze held that our ultimate convictions are of three kinds : (i) logical necessities, (ii) facts of experience, and (iii) the determinations of value.² For him these convictions are all independent ; whereas, as seen before, for Iqbal values, facts and logical necessities all form part of the organic whole, and none can be understood independently. Both Kant and Iqbal agree that respect for humanity is one of the highest human values as well as the principle of conduct. Although respect for humanity is one of the chief subjects discussed by Iqbal, both in his prose and poetry, he reproduces Kant's own formula. In his lectures when he writes : 'Treat humanity always as an end and never as a means only'.³

Kant and Iqbal differ substantially on the concepts of space and time. Iqbal would certainly agree with him that we should approach them subjectively, and Kant was not without his sufī predecessors in the world of Islam in this regard. But for Kant both space and time were the "Forms of Sensibility",⁴ the moulds which organize sense-data into rounded-off objects. He described them as both ideal and subjective. However, like other

1. "Numinosum" is the category round which Kant's whole aesthetic structure revolves.

2. Macquarrie, *Twentieth-Century Religious Thought*, p. 75.

3. *The Reconstruction*, p. 119.

4. Kant's *Critique of Pure Reason*, (Eng. tran.) N. K. Smith,

Westerners he takes them in a unilateral sense¹ Iqbal, the taking both space and time subjectively, treats of them as viable "realities"; for him they are the aspects of divine life, as before. He agrees with Bergson that time, in its real sense, is the stuff of which the reality is made.² One can refer to the saying of the Holy Prophet quoted (p.b.u.h.) before, according to which God is Time. Again, Iqbal rejects the unilateral treatment of Kant and his followers. He agrees with the Muslim scholars Jala-ud-Din Dawwani (1427-1502) in his book *Zaura* and Shihab Fakhr-ud-Din al-Iraqi (d. 1287), the Sufi poet of Baghdad, that time and space are both "multi-lateral". They conceive 'infinite varieties of time', says Iqbal, 'relative to the varying grades of being, intervening between materiality and pure spirituality'. Among the Muslim theologians and thinkers it was Ibn Fakhr-ud-Din al Razi (1149-1209) who discussed time on a multi-lateral basis in his book *Eastern Discussions*.⁴ Again, they conceived the concept of space on parallel multi-lateral basis relative to the nature of the being or sphere to which it belongs. A similar view of time was advocated by Mir Muhammad Baqir especially his view of real time is instructive. However, as before, Iqbal conceived time and space as the interpretation which thought puts on the creative energy of God. Thus, space and time both are subjective according to him and in this regard he agrees with Kant.

Regarding the question of 'immortality', Iqbal appreciates Kant's moral argument. He urges that in modern times the old argument for personal immortality is on the whole exploded. Iqbal says, 'With Kant immortality is beyond the scope of speculative reason : it is a postulate of practical reason, an a

1. Western approach to all subjects is mostly unilateral. Their difference lies in accepting or rejecting a position ; they seldom approach a problem on more than one planes.

2. *Creative Evolution*, (Eng. tran.) Arthur Mitchell, chapter "Duration."

3. *The Reconstruction*, p. 75.

4. Al-Razis book *Uloom-al-Shargiyah*, (Eng. tran. used).

5. *The Reconstruction*, p. 76.

Iqbal, Kant, McTaggart and Ward

of man's moral consciousness'.¹ According to Kant, man purses the Supreme Good which comprises both virtue and happiness the two heterogeneous notions. As their confluence is not possible in the narrow span of an individual's ephemeral life, we are, says Kant, driven to postulate immortal life and the existence of God. It is the demand of justice that virtue and happiness must go together. Iqbal remarks on this position, 'It is not clear, however, why the consummation of virtue and happiness should take infinite time, and how God can effectuate the confluence between mutually exclusive notions'.² However, Kant's theory implies that immortality is the lot of every individual human being (being moral being); while as we have said before, Iqbal, like the great Persian Sufi poet Jalal-ud-Din Rumi (1207-1273) believes in the doctrine of 'earned immortality',³ a concept not known to the West till as late as Dr. McTaggart. Again, for Kant and Iqbal both 'self' is a reality; Kant calls it "*noumenon*" which is a subject of "rational psychology". And "rational psychology" according to him was impossible. Iqbal will agree with him in the unintelligability of the self when he admits that 'its reality is too profound to be intellectualized'.⁴ However, Iqbal takes refuge in the sentimental (intuitive) approach and holds that we can reach the self in us through direct "feeling" (i.e., the feeling "I-amness", as he calls it)⁵ which is both "ultimate"⁶ and "spontaneous".⁷ Thus for Iqbal 'self' is not wholly unknowable as claimed by Kant. Also, both Kant and Iqbal reject the "simple substance theory" of the self, and, what is interesting, Iqbal follows his argument to show that self need not be a "simple substance" in order to be immortal.⁸

Iqbal appreciates Kant's rejection of the ontological argument for the existence of God. He uses his patent example of imagined one hundred *thalers* to prove that mere idea of a thing or being nowise leads to its existence.⁹ This argument is very popular with the students of modern philosophy who ha

1. *The Reconstruction*, p. 112.

3. Ibid, p. 119.

5. Ibid, p. 56.

7. Ibid, p. 106.

9. Ibid, p. 130.

2. Ibid. p. 113.

4. Ibid, p. 98.

6. Ibid, p. 98.

8. Ibid, p. 101.

studied this German genius. His criticism of the argument under review is based on his criticism of Descartes's fundamental position : "Cogito ergo sum" (his famous saying which is also his basic philosophical proposition). Iqbal states his criticism in his lectures thus, 'The "I think" which accompanies every thought is, according to Kant, a purely condition of thought, and the transition from a purely formal condition of thought to ontological substance is logically illegitimate'.¹ He endorses his line of argument as thoroughly convincing and may rightly be called as final against any line of thought following the pattern of the Cartesian first principle.

However, what is fundamentally different between Kant and Iqbal is the former's rejection of metaphysics as an impossibility. It was one of the ultimate conclusions drawn by Kant on the basis of his premises in the *First Critique*. He rejected the possibility of "rational Cosmology", "rational psychology" and "rational theology" which ultimately led him to the rejection of all metaphysical knowledge. But his conclusions were based on his initial supposed bifurcation between "Phenomenon" and "Noumenon", and that between, what he called, "sensible intuition" and "intellectual intuition",² which led him to the dogmatic conclusion that the "Noumenon" was unknowable to the human reason. Iqbal, on the other hand, as said before, was led to emphasise the need for a rational or metaphysical basis for religion. He says, Science may ignore a rational metaphysics ; indeed, it has ignored it so far. Religion can hardly afford to ignore the search for a reconciliation of the oppositions of experience and a justification of the environment in which humanity finds itself'.³ Thus for Iqbal what religion lacks today is a metaphysical foundation, and herein lies the fundamental difference between Kant and Iqbal.

(b) *Iqbal and Dr. McTaggart*

John McTaggart Ellis McTaggart, a British contemporary and teacher of Iqbal at Trinity College, originated an atheistic pluralistic idealism. He was rated among the top thinkers of Anglo-

1. *The Reconstruction*, p. 101.

2. *Kant's Critique of Pure Reason*, p. 42.

3. *The Reconstruction*, p. 2.

American idealism. He expounded his religious ideas in his book *Some Dogmas of Religion*. Where he basically differs from Iqbal is his belief that the existence of a personal God is not essential for religion. Macquarrie describes his system as "religious atheism" which sounds paradoxical. McTaggart discusses the ideas of God, immortality, and freedom. Of immortality he declared that there were arguments strong enough to justify such a belief. He rather refutes arguments against immortality of the self.¹ Iqbal, however, rejects his view that 'the self is elementally immortal'² on the ground that it participates in the elemental eternity of the Absolute, that 'the individual ego is a differentiation of the eternal Absolute...'.³ To this Iqbal objects, 'To my mind such a differentiation should give it only a capacity for immortality and not immortality itself. Personally I regard immortality as an inspiration and not something eternally achieved. Man is a candidate for immortal life which involves a ceaseless struggle in maintaining the tension of the ego'.⁴ However, he appreciates Dr. McTaggart because he 'emphasised personal immortality, even at the expense of the transcendent God of Christian theology, at a time when this important belief was decaying in Europe,...'.⁵ Iqbal compares him even to the great Muslim mystic al-Hallaj in this regard. He regards his position on immortality as "almost apostolic".

Like Iqbal and other idealists, McTaggart believes that the self is differently constituted from material things. He wrote to Iqbal in 1919, 'I agree with you, as you know, in regarding quite untenable the view that finite beings are adjectives of the Absolutes. Whatever they are, it is quite certain to me that they are not that'.⁶ Even if the body were regarded as a necessary accompaniment of the self, it might be the case that on the destruction of one body, the self passes to another body.⁷ He believed

1. *Some Dogmas*, p. 77.

2. Iqbal's article on "McTaggart's Philosophy" S.A. Vahid, p. 122.

3-4. *Ibid.*, p. 122.

5. *Ibid.*, p. 123.

6. Dr. McTaggart's letter to Iqbal written Dec. 1919, rep. *Ibid.*, p. 118

7. Macquarrie, *Twentieth-Century Religious Thought*, pp. 51-52.

on the possibility of "a plurality of lives".¹ Like Iqbal he believes in the continuity of self and life : what is gained in one life may be strengthened, not only carried over, in the next life. However, unlike Iqbal, he believed in the "substance theory of the self".² According to McTaggart, selves are the ultimate reality, a real substance. Iqbal remarks, 'All that I mean is to show how his mind tried to escape from the results of English neo-Hegelianism'.³

Again, unlike Iqbal, McTaggart believed in a finite God. He discusses God's omnipotence in this connection. He argues, 'An omnipotent person is one who can do anything', including altering the laws of thought or the multiplication tables.⁴ Now in this sense omnipotence is incompatible with personality (which requires some thing existing outside of its own will), and irreconcilable with goodness (in view of the presence of evil in the world). This leads him to the idea of a finite God who can be called personal, good, and even 'supreme' in the sense of having more power than any other being. He goes on to reject the idea of God on the ground, 'If all reality is a harmonious system of selves, it is perhaps itself sufficiently Godlike to dispense with a God'.⁵ Again unlike Iqbal, he believes that God cannot be a person or self, for no person can include another self. For him ultimate reality is eternal system of selves united in the harmony of a love 'so direct, so intimate, and so powerful that even the deepest mystical rapture gives us but the slightest foretaste of its perfection'.⁶ He compares this system to a college, whose members have more reality than the college itself. Iqbal urges that McTaggart's position on the mutual inclusion of egos is based on his idea of love as a passivity. He says, 'Love is no passivity. It

1. Macquarrie, *Twentieth-Century Religious Thought*, p. 52.

2. Vahid, *Thoughts and Reflections of Iqbal*, p. 121f. Iqbal rejected the "substance theory" of the self in *The Reconstructions*, also my article on "Allama Iqbal on 'Immortality'" "*Religious Studies*", vol. 18, No. 3, Sep. 1982.

3. Vahid, *Thoughts and Reflections of Iqbal*, p. 121.

4. McTaggart, *Some Dogmas of Religion*, p. 202.

5. Macquarrie, *Twentieth-Century Religious Thought*, p. 53.

6. *Ibid.*, p. 53.

is active and creative'.¹ Dr McTaggart's real difficulty stems from the position that the 'self is unique and impervious. How could one self, however superior, include other selves? Rumi, the mystic poet, felt the same difficulty. Iqbal concedes, 'Perhaps it is not possible intellectually to conceive this ultimate unity as an all-embracing self. It is my belief, ... , that McTaggart's Hegelian inspiration marred the vision which was vouchsafed him'.² For Iqbal the ultimate reality is 'a rationally directed life which, ... , cannot be conceived except as an organic whole,...'³ He rather conceives God as an ego, what he chooses to call, "the Ultimate Ego".⁴

Again, time and matter are unreal for Dr. McTaggart. Iqbal subjects his concept of time to a searching criticism in his Lectures. He says, 'Time, according to Dr. McTaggart, is unreal because every event is past, present, and future'. Thus each event 'combines characteristics which are incompatible with each other'.⁵ He begins his criticism by saying that 'the argument proceeds on the assumption that the serial nature of time is final... This is taking time not as a living creative moment, but as a static absolute, holding the ordered multiplicity of fully-shaped cosmic events, revealed serially, like the pictures of a film'.⁶ Iqbal replies to him that 'the future exists only as an open possibility, and not as a reality. Nor can it be said that an event combines incompatible characteristics when it is described both as past and present. When an event X does happen it enters into an unalterable relation with all the events that have happened before it. These relations are not at all affected by the relations of X with other events which happen after X by the further becoming of reality. No true or false proposition about these relations will ever become false or true. Hence there is no logical difficulty in regarding an event as both past and present'.⁷ Iqbal concludes with the remarks, personally, I am inclined to think that time is an essential element in reality, But real time is

1. Vahid, *Thoughts and Reflections of Iqbal*, pp. 124-25.

2. *Ibid*, p. 125.

3. *The Reconstruction*, p. 78.

4. *Ibid*, p. 71.

5-6. *Ibid*, p. 57.

7. *Ibid*, p. 58.

not serial time to which the distinction of past, present, and future is essential ; it is pure duration, i.e. change without succession, which Dr. McTaggart's argument does not touch'.¹ Perhaps Dr. McTaggart's misconceptions regarding God and the ultimate reality stemmed from his defective concept of time.

McTaggart believes that religion needs 'rehabilitation' which can be effected only on the basis of a complete metaphysics, proving that the universe is on the whole good.² Here he agrees with Iqbal who also embarks upon a *Reconstruction of Religious Thought in Islam* (in his case), and looks for a metaphysical basis. He says, 'Indeed, in view of its function, religion stands in greater need of a rational foundation of its ultimate principles than even the dogmas of science'.³

Iqbal proposes the real test of a self to be its response. Does reality respond to us ? His answer is "yes" ; 'sometimes by reflection, sometimes by the act of prayer which is higher than mere reflection. He remarks that 'In McTaggart's' case reflection took the place of worship'.⁴ Iqbal adds, 'The truth, however, is that neither worship nor reflection nor any kind of practices entitle a man to this response from the ultimate love. It depends eventually on what religion calls "grace".⁵ As said before for McTaggart the self passes into another body after death, but he admits that there is no guarantee that this process will be endless ; "it may be that the process will eventually destroy itself, and merge in a perfection which transcends all time and change". In this eventually', says Iqbal, 'we come back to the Absolute again, and McTaggart's system defeats its own purpose'.⁶

(c) *Iqbal and James Ward*

James Ward was the most important thinker as regards his impact on Iqbal. He was first a Fellow (from 1857) and then a Professor of Philosophy (from 1897) at Trinity College, Cambridge, through the period when Iqbal's was studying at Trinity for higher studies. As a result, Ward appears to have exerted one of

1-2. *The Reconstruction*, p. 58.

3. *Ibid*, p. 2.

4-5. Vahid, *Thoughts and Reflections of Iqbal*, p. 126.

6. *Ibid*, p. 127.

the most direct and profound influences in determining the directions and main trends of Iqbal's thought ; he may rightly be called among the Western progenitors of his thought. A comparative study of their respective systems will reveal the magnitude of impact which I am going to deal with briefly in this section.

Ward was 'one of the most acute critics of naturalism and one of the most powerful defenders of theism,'¹ says John Macquarrie. He constructs a world-view in which the ultimate reality, is "active spirit" — a surely vitalist position. He emphasises upon concrete and whole experience, and condemns the abstract character of natural sciences, and like Iqbal he says that sciences are one-sided fragmentary. The error of science, according to him, is that of 'ascribing objective existence to abstractions'.² Again, like Iqbal, Ward emphasises 'the essentially practical and purposeful character of experience, in which conation is more fundamental than cognition. The theoretical subject is a bare abstraction from the organic unity of experience.'³ Of experience Ward says, 'in a word, it is life—life as it is for the living individual'.⁴ Ward's emphasis on concrete experience underlies his criticism of the mechanistic naturalism. Both Iqbal and Ward agree that naturalism fails because it concerns itself with a partial aspect of the concrete reality known in experience, and sets up this partial aspect as the whole of reality.⁵ Both assert that nature demands a spiritual interpretation. However, Ward holds that the requisit spiritual aspect is found in history ; he claims that 'the historical is what we understand best and what concerns us most'.⁶ Only history can disclose to us a spiritual world of conative subjects striving for ends and realizing values'.⁷ For Iqbal, on the other hand, history is one of the three sources of knowledge amenable to man, the other two being Nature and

1. Macquarrie, *Twentieth-Century Religious Thought*, p. 64.

2. *Naturalism and Agnosticism*, vol. II, p. 66.

3. Macquarrie, *Twentieth-Century Religious Thought*, p. 64.

4. Ward, *The Realm of Ends*, p. 111.

5. Macquarrie, *Twentieth-Century Religious Thought*, p. 280.

6. Ward, *The Realm of Ends*, vol. II, p. 280.

7. Macquarrie, *Twentieth-Century Religious Thought*, p. 280.

"*Qalb*", i.e. heart which is a kind of inner intuition or insight,¹ he says. In other words, history, or for that matter any single source, alone cannot afford a complete knowledge of the ultimate reality.

Ward stresses the need for a spiritual interpretation of nature, which he believes, in company with Iqbal, is complementary to scientific interpretation. He says, 'There is nothing in nature that is incompatible with a spiritualistic interpretation'.² He presumes that nature is continuous and there are no gaps or leaps in it.³ This led both Ward and Iqbal to a doctrine of "pan-psychism". Nature is teleological and there is some sort of rudimentary spiritual life even in the dead matter. This leads him to remark that 'nature thus resolves into a plurality of conative individuals'.⁴ Ward, however, refuses to rest content with a pluralism and, like Iqbal, he moves to reconcile plurality of the selves with the unity of one reality which is God in the case of both. He argues that the unity and order in the world point to a doctrine of theism. He holds that God is at once the source of the spiritual world and the end towards which it moves.⁵ In this connection Iqbal quotes from the Quran which describes God as 'the First and the Last, ...',⁶ that is, the beginning and the end. As said before, God is not only the source of everything, but also the destination to which each thing will return. Again he agrees with Iqbal that God is personal, both immanent and transcendent (the doctrine of panentheism); that he has created free conative subjects and thereby has imposed a certain limitation on himself, but this by no means involves his own diminution for by bestowing more freedom on His creatures he has enhanced his own greatness.⁷ In the same vein Iqbal admits that 'the emergence of egos endowed with the power of spontaneous and hence unforeseeable action is, in a sense, a limitation on the

1. *The Reconstruction*, p. 15.

2. Ward, *The Realm of Ends*, p. 20.

3. Macquarrie, *Twentieth-Century Religious Thought*, p. 65.

4. Ward, *The Realm of Ends*, p. 21.

5. Macquarrie, *Twentieth-Century Religious Thought*, p. 66.

6. *The Reconstruction*, p. 107.

7. Macquarrie, *Twentieth-Century Religious Thought*, p. 66.

freedom of the all inclusive ego. But this limitation', he adds, 'is not externally imposed. It is born out of his own creative freedom...'¹ They will both agree that men work together with God for the realization of his purpose, that is, men are co-workers with him : to use Iqbal's words, they are the 'participants of His life, power and freedom'.² Professor Ward also preached the doctrine of "meliorism" and held like Iqbal that men could better the world through love and their own concentrated effort ; and in this mission, Iqbal adds, 'God is a helper to man, provided he takes the initiative.³ It may be noted that one distinct feature of the thought of both Ward and Iqbal is their reconciliation between absolutism and personalism, monism of the Hegelians and pluralism of the thinkers like Dr. McTaggart. This has bestowed immense depth and richness to their philosophical systems.



1. *The Reconstruction*, pp. 79-80.

2-3. *Ibid.*, pp. 80-81.

The Sword and the Sceptre

by

DR. RIFFAT HASSAN

This volume contains thirty-six articles written by twenty-nine writers who come from various countries, the United Kingdom, Germany, Italy, Czechoslovakia, Canada, Pakistan and India. The dates on which these articles were originally published range from 1920 to 1967. These facts, amongst others, indicate the scope of this anthology in terms of space and time.

Pages : lvi + 374 + 11

Price : Rs 40/-

IQBAL ACADEMY PAKISTAN
116-McLeod Road, Lahore

IQBAL'S CONCEPT OF THE SELF

(A Philosophical Analysis)

Asif Iqbal Khan

Self is taken to mean a sort of system or unity of psycho-physical experiences. We may analyse our mental states, at any moment of our life, into certain elementary experiences, which, however, never exist in a vacuum. These experiences are found as parts of an organic unity but this unity does not exist apart from its constituent states. The questions that crop up in this context involve the very crucial issue whether this unity is something above and beyond its contents ; how these disparate psycho-physical experiences are united ; its quality of uniqueness and persistence through changes, etc., etc.

The meaning of the self, with its metaphysical, psychological and semantic distinctions, has become so ambiguous that many contemporary philosophers prefer to avoid the word 'self' altogether. They discuss the problem exclusively in terms of the word 'person'. Some philosophers have doubted and even denied the existence of the self. For Hume, for example, apart from the bundle of successive bits of perception, nothing justifying the concept of the self can be discerned by introspection. The problem of the self, it may be pointed out, derived its significance as well as relevance from the traditional method of starting with one's own case. The contemporary approach, on the other hand, is based on the contention that there is no distinction between identity in ones own case and identity in the case of others. This amounts to the contention that an understanding of the identity of persons in general is *ipso facto* an understanding of ones own identity. This is the reason why most of the contemporary philosophers refuse to proceed to the problem of personal identity through that of the self. Rather, they are wont to reject the latter as a pseudo problem. In Iqbal's case, however, the problem of

the self is of paramount importance. He sticks to the traditional approach of starting with one's own case and treats the whole issue in the context of 'self' rather than that of 'person'.

Iqbal begins by criticising those who regard the self to be a separate entity over and above the mental states and experiences. He attacks the position taken by al-Ghazali, for whom the ego is a simple, indivisible and immutable soul-substance. The multiple experiences come and go but the 'soul-substance' remains the same for ever. This definition of self, however, does not give us any clue as to its nature. Firstly, it is a metaphysical entity and it has been assumed to explain our experiences. But, do our experiences inhere in it as colour inheres in a body — are they related to it as qualities are related to material substance? Iqbal's reply is in the negative. Secondly, Iqbal agrees with Kant that the unity of experience on which the simplicity and hence the immutability of the soul-substance is based neither proves its indivisibility nor immutability.

Iqbal also rejects 'the bundle theory of the self' as represented by Hume and the psychologists. It regards the self to be a mere flux of sensations, feelings and thought. It studies them separately and does not specify how the one is connected with the other. This reduces the self to a mere accumulation of experiences. The self, however, is not a mere bundle of experiences. There is, behind all the multiple experiences, an inner unity also. For Iqbal, it is this unity which is the pivot of all experiences. It is the nucleus of our existence.

Obviously, Iqbal formulates his theory of the self with reference to both Kant and Hume. His most comprehensive statement on this issue is that follows : "I do not mean to say that the ego is over and above the mutually penetrating multiplicity we call experience. Inner experience is the ego at work. We appreciate the ego itself in the act of perceiving, judging and willing. The life of the ego is a kind of tension caused by the ego invading the environment and environment invading the ego. The ego does not stand outside this arena of mutual invasion. It is present in it as a directive energy and is formed and disciplined by its own experience."¹ For Iqbal, the experience of consciousness is

1. Allama Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam*, Lahore, 1968, p. 102.

"a case of tension, a state of self-concentration, by means of which life manages to shut out all memories and associations which have no bearing on a present action. It has no well-defined fringes, it shrinks and expands as the occasion demands . . . Thus consciousness is . . . not a substance but an organising principle, a specific mode of behaviour essentially different to the behaviour of an externally worked machine."¹

Apparently, it is in Hume's view of consciousness that one fails to find any 'organising principle' at all. It was Hume who refused to provide any link among the atomic units of sensations. There is, on the other hand, obvious sympathy on the part of Iqbal for Kant's standpoint that thinking implies prior unity of consciousness, though Iqbal is not willing to forego empirical consciousness for the sake of reason. He agrees with Kant that human reason has its utility within the sphere of the natural world. But he rejects Kantian division of the scopes of will and reason, reality and phenomenon, on the grounds that it does not truly represent man as we find him in experience. So, Iqbal rejects both the Humean brand of empiricism and Kantian rationalism.

It is obvious that neither Hume's atomic sensations nor Kant's rational categories are acceptable to Iqbal for his idea of the self. Iqbal, however, agrees with Kantian objections to the conception of the soul as a metaphysical entity. "The 'I think' which accompanies every thought is, according to Kant, a purely formal condition of thought, and the transition from a purely formal condition of thought to ontological substance is logically illegitimate."² Further, Kant asserts that indestructability of the substance cannot be logically inferred from its indivisibility; for the indivisible substance either gradually or all of a sudden may disappear into nothingness. Iqbal accepts this argument and agrees with Kant that indestructability of the soul cannot be proved from its indivisibility.

These difficulties led Iqbal to assimilate contrasting ideas from rationalism, empiricism and transcendentalism. This mode of action, however, cannot provide the sort of reality he wishes to assign to his 'self' or 'ego'. while on the one hand he turns to

1. *The Reconstruction*, pp. 40-41.

2. *Ibid.*, p. 101.

the experience of consciousness as we find it in ourselves he also brings in the more private concept of 'inner experience'. He, however, clearly accepts normal experience as the point of departure for understanding his 'ego'. There are striking remarks throughout his work which betray his desire to keep himself within the domain of experience while dealing with the concept of the ego. In *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* he equates it with "the system of experiences",¹ while in *the Secrets of the Self*, he is convinced that the "inexplicable finite centre of experience is the fundamental fact of the universe."² In fact, his criticism of the ego regarded as soul-substance follows from his view that "the interpretation of our conscious experience is the only road by which we can reach the ego, if at all."³ Iqbal, even, tends to make body as the basic element in the construction of the ego — "The body is accumulated action or habit of the soul . . ."⁴ Elsewhere, he calls the soul an organ of the body and again claims that "yet another make of man develops on the basis of physical organism."⁵

Iqbal, then, shifts ground and concludes, in Kantian manner, that there had to be an "I"—a profounder ego, which constantly acts through the physical 'colony of sub-egos', enabling one 'to build up a systematic unity of experience'. So, after rejecting both parallelism and interactionism as unsatisfactory and trying to visualise mind and body as 'one in action', he agrees to admit the supremacy of the mental over the physical.

Here, Iqbal introduces an enlarged concept of thought which in its "deeper movement" is supposed to be "identical with life." Obviously, he is in search of a unifying element which may synthesize diverse experiences which go to make the self. In his own words : "While it (thought) appears to break up reality into static fragments, its real function is to synthesize the elements of experience by employing categories suitable to the various levels

1. *The Reconstruction*, p. 106.

2. Allama Muhammad Iqbal, *Secrets of the Self (Asrar-i Khudi)*, translated by R A. Nicholson, London, 1920, Preface, p. xvii.

3. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p. 101.

4. *Ibid.*, p. 106.

5. *Ibid.*, pp. 104-5.

which experience presents."¹ He, however, gives no precise list of such categories, nor does he tell us how to apply them to the level of consciousness. Elsewhere, he takes thought "not as a principle which organises and integrates its material from the outside, but as a potency which is formative of the very being of its material."² So, Iqbal visualises thought as a potency which has the capacity to provide a link between diverse experiences. In order to explain this unifying quality of thought he likens it to "the seed from which the very beginning carries within itself the organic unity of the tree."³ In this manner, he intends to provide an active, continuous and unified self. He further explains the nature of this unifying agent by equating it with an act as against a thing. My experience is only a series of acts, mutually referring to one another, and held together by the unity of a directive purpose. "Hence, the true essence of the ego lies in the directive and purposive attitudes, in judgments, will-attitudes, aims and aspirations."⁴

It may be argued that Iqbal has come full circle from his criticism of Hume's 'bundle theory of the self' for not providing a precise and tangible unifying element, and then himself refusing to give a clearly defined formulae according to which the multiplicity of mental states merge and interpenetrate one another. But, since he characterises life as only a series of acts of attention, and an act of attention cannot be explained without referring to ends and purposes, it is obvious that purpose plays a significant role in the activity of the ego. He warns, however that the purpose here is not a predetermined, fixed goal, which acts from outside. Ego as a unity of active experience is self-directed. Apparently, Iqbal is trying toward off the danger of a mechanistic, lifeless element intruding into his concept of the self.

Iqbal also faced the problem ; how to reconcile unity with activity. Personal activity characterising his view of the ego is a peculiar type of organisation which transcends the concept of homogeneous unity as well as the sheer multiplicity of numerical

1. *The Reconstruction*, p. 52.

2. *Ibid.*, p. 31.

4. *Ibid.*, p. 105.

3. *Ibid.*, p. 6.

states. But, the crucial question is : is it logical to claim 'a unity in multiplicity'. The dilemma he faced was seemingly unsolvable. By keeping the self firmly grounded in the realm of experience he tried to avoid the artificial and empty ego of Kant — on the other hand, in asserting that self transcends any particular mental state, he appears to take the self outside the realm of experience. Iqbal's 'finite centre of experience' or 'a directive energy' are nothing but metaphysical substance come to life again. It is a difficult problem which Iqbal faced in the same spirit as al-Ghazali and Kant. One must appreciate the fact that Iqbal was conscious of this difficulty and himself tried to find possible ways out. Finally, he seems to have fallen back upon a vague type of mental substance for formulating his concept of the self.

Personal Identity

Personal identity is individual identity as possessed by a person or self. An individual, whether an in-animate thing, a living organism or a conscious self, is identical in so far as it preserves from moment to moment a similarity of structure. Personal identity involves in addition the conscious recognition of sameness. Various empiricists have stated that we can know that P is one and the same person as an earlier person only if we can show bodily continuity of memory and character. This is called the identifying criteria. Such criteria could hardly be fulfilled by bodily persons since lack of body rules out one definite check right away. It also prevents us from having performance against which to check memory claims and with which to assess character. Since a criteria based purely on bodily continuity fails to explain all the various aspects involved in the concept of person, philosophers have used various other notions to explain personal identity, e.g., rational and intentional system, ability to use language, being conscious and self-conscious, being a moral agent etc.

As pointed out above, Iqbal's main concern was with the problem of the self rather than with that of person. Moreover, he was essentially interested in personal immortality rather than personal identity. There is, therefore, no thoroughly worked out theory of personal identity as such in his writings. However, he shows some interest in this issue to merit consideration. He approaches the issue from various angles. To begin with he claims

that "the unity of human consciousness constitutes the centre of human personality."¹ In this context he refers to "the unity of inner experience" as well as to the "unknown levels of consciousness."² He also asserts that ego reveals itself as a unity of what we call mental states — it is a unity which grows out of body — 'the colony of sub-egos from which a profounder ego emerges'. Mind and body become one in action, and ego is a system of acts. He also mentions insight and striving in this context³

Perhaps, the most comprehensive statement concerning the problem of personal identity is found in the following passage by Iqbal. "In order to recognise you, I must have known you in the past. My recognition of a place or person means reference to my past experience, and not to the past experience of another ego. It is this unique inter-relation of our mental states that we express by the word 'I'"⁴ So, the criteria of personal identity, for Iqbal, finally lies in the nature of this 'I' Moreover, "to be a self is to be able to say 'I am'".⁵ It means, in effect, that for Iqbal, the self is the criterion or standard of personal identity. By maintaining itself in a continuous state of tension, and in its "effort to be something" the ego discovers "its final opportunity to sharpen its objectivity and acquire a more fundamental 'I am'".⁶

Objections have been raised against such use of the word in this context. The problem is largely that of meaning. Obviously, the use of the word 'I' as the criterion of personal identity suffers from a certain grammatical confusion. The 'I' in the phrase 'I am' cannot be said to refer to something particular. But can this purpose be served by converting 'I' into 'it'? For, if 'I think' creates problems, it is in the fitness of things to say that 'It thinks in me' just as we say 'It rains here'. But the word 'I' is not used to name a person just as the word 'here' is not used to name a place. It is much more informative to say that 'John thinks' as does 'It rains in London'. Hence, self-identification in

1. *The Reconstruction*, pp. 95-96.

2. *Ibid.*, p. 96.

4. *Ibid.* p. 100.

6. *Ibid.* p. 198.

3. *Ibid.* pp. 96-106.

5. *Ibid.* p. 56.

the sense of 'I am' itself is illusory and cannot give meaning to a view of personal identity.

The above criticism loses much of its sting if it is realized that (i) Iqbal was not using the word 'I' in the frame-work of a theory of meaning. It would, therefore, be a bit misplaced to criticise him in this context. (ii) Iqbal's use of 'I' in his 'I am' stands for what he terms as self and the problem of personal identity is thus regarded as the problem of the self. My contention, here, is that Iqbal was primarily concerned with the problem of the self and treated the issue of personal identity only by implication.

A NOTE ON MUQADDIMAH IBN KHALDUN

A Paganish Philosophy of History.

Salahuddin Ayyubi

The pivotal point in introducing the Ibn Khaldun's philosophy of history is the miraculous part played by "Group Feeling". Ibn Khaldun's "Muqaddimah" was certainly a great work not of its own times only. It was a great achievement in the field of philosophy for all times to come. Yet it is also true that similar esteemed jobs have been done by thinkers of different ages. We cannot believe a certain theory to be true just because it was most imaginative, nicely treated, beautifully presented or that it came from one of our own clan. We as Muslims would only believe that truth lies in whatever has been revealed to us by God Almighty and explained and presented by the Holy Prophet (peace be upon him) or whatever can achieve testimony of these two sources.

We believe that in his "Muqaddimah" Ibn Khaldun has not truly characterized the meanings of "عَصَبَةٌ", group feeling, whereas the Holy Quran has distinctly spoken about it. The Quran says that the prime most hurdle in the path of those who have been presented the "Call" (دُعْيَة) to prostrate to the One Almighty and believe in the authority of the Prophet (peace be upon him), is العصبية الجاهلية a group feeling based upon untrue and unhealthy norms. Thus the very idea of group feeling has been stated to have more than one connotation. A group feeling which leads to the right path is the only desired one. This type of group feeling can also be named as (عصبة) (Hamiyyah) a term that connotes much higher values.

The group feeling Ibn Khaldun has spoken of, is based "on lineage or place and culminates in the establishment of royal authority". Now we as Muslims know that those group feelings which generate the ideas of أَبَاءٌ وَّأَخْوَةٌ (worship of kinship) are the abominable one. Again, a group feeling that persuades a man to

stick to the culture and ideology of his own tribe or sect (be it right or wrong) is the greatest hinderance in the evolution of moral values. No change in the ideology of a people can take place if they are not willing to change their cultural pattern.

Thus it is evident that *asbab "Asabiyyah"* should have been dealt with by Ibn Khaldun, just as it has been treated by the Quran. By ignoring the real significance of Quranic concept Ibn Khaldun made certain other mis-judgements as well. He talks of religion as a dynamic force that makes the group powerful. In fact Ibn Khaldun should have talked of Ideology and not Religion. He should have talked of Faith as the basic dynamic force. Yet another and the basic fact that Ibn Khaldun ignores in the character of religion to nullify all the prevalent groups and evolve a unique group of its own.

Ibn Khaldun talks of "enthusiasm" as "when the enthusiasm dies" but he cannot pin point the root cause of its death. It is not, so to say "reliance on others, urbanization, getting accustomed to easy and luxurious life, gaining control over substantial amounts of wealth" etc as enumerated by Ibn Khaldun. It is none of these, yet it is all of them at the same time. In fact it is the idea of supreme value that matters. It is the goal that counts. If you have before you a goal which you achieve, you will definitely feel pleased after achieving it. This can be observed in so far as worldly affairs are concerned. But if the goal is a higher one, one that is constantly going under the process of an evolution, you will never be able to get it not to talk of getting the pleasure of satisfaction. You will illuminate your abilities, broaden your horizons and zealously make the best use of your qualities to get nearer to your goal, thereby never leaving your enthusiasm to weaken; never of course permitting it to die.²

پہ کائنات ابھی عالم پر شاید
کہ آرہی ہے دنام صدائی کن فیکون¹

This universe is perhaps still not complete for every moment,
Things are being ordered to 'become' and they are 'becoming.'

1. *Bal-i-Jibreel/Kulliyat-i-Iqbal*, p. 28/320.

زمره ستارہ جویں، زستارہ آنسائے
مر منزل ندارم کہ بعزم از قرارے^۱

I leave the spark for a star and from the star I pass on to the sun.
I have no destination before me to stay at for if I stay, I die.

It is here that we see the most tragic scene of our past and we come to know how عصبية جاهلية has ruined us. How the group feeling caused damage to the glorious state of Islam and how the luxuries of life weakened the structure of values actually within a very short span of time, the goals were changed. Materialism took charge from spiritualism. Worldly concerns overruled higher values and the result is evident. In the words of Ibn Khaldun :

"Excessive sedentary culture and the consequent luxury brings about corruption, decay and finally destruction. This is the lesson of History".

The rise of the first Islamic regime was not based upon عصبية جاهلية. It was based on Religion, an ideology nay on a faith and faith alone. The norm prescribed by Ibn Khaldun "Nobility and prestige are the results of personal qualities" did nothing to do with our 'faith'. The decay started when a tribe who had a very strong group feeling, accepted Islam as its religion at a time when there was no alternative left. Chieftain of this tribe could not get sufficient training from the great source of inspiration, سلام أخلاق (peace be upon him). When their real and the most abominable عصبية جاهلية unveiled itself, not long after the death of the Holy Prophet (peace be upon him), the great catastrophe started taking place. Now there was no more faith, no more ideology-Whatever was left was the ancient paraphernalia of tyranny, injustice and pleasure seeking.

The rival groups became a prey to another. This was the outcome of such a group feeling, i.e. superiority of the clan and kinship. They forgot what the Prophet (peace be upon him) had stressed upon while educating his beloved daughter. They forgot what the Prophet (peace be upon him) had announced at the time of the last pilgrimage حجۃ الوداع ان اکرمکم عند الله ائمکم (verily

1. *Payam-i-Mashriq/Kulliyat-i-Iqbali*, p. 127/297.

most respected amongst you is he who is the most God fearing). By adopting royal sur-names and royal trappings, Abbasids could not strengthen their dynasty. They weakened their faith and became extinct.

We have got to believe in one of the two things: either we say that حمیة اسلامیہ does not and did not need any other feeling for its growth - or - we say that the emergence of an Islamic state was the outcome of a group feeling of Arabs "the tough and courageous Bedouin group" that joined hands in realizing the goal of "Royal Authority".

But how can we choose the second alternative ? would not the edifice of Islam tumble down as we dynamite its foundations ? Ibn Khaldun just ignores that the emergence of Islamic civilization took place under the flag of faith. It was based upon annihilation of all types of group feelings. Had this not been the fact, that the strong feelings of kinship and lineage could not be demolished. Only once the Arabs had done so and the result was that new vistas opened upon them and in the real sense of the phrase. They took a great leap and turned into ضیر کن نکان (The conscience of being).

In general we can say that the standards laid down by Ibn Khaldun in his *Muqaddimah* are true as far as the pagan world is concerned. But things have occurred otherwise too. For Muslims it has been mainly due to the dynamism of Islamic faith. Ibn Khaldun holds that the expansion and power of a dynasty corresponds to the numerical strength of those who obtained superiority in the beginning. Nevertheless with Muslims it was not (and it should not be) a matter of gaining superiority over others. Islam holds (verily the believers of faith are brothers to each other). All of them are equal. They have equal rights and duties, hence are to be treated equally.

تو راز کن فکاں ہے انہی آنکھوں بر عیناں ہو جا
خودی کا راز داں ہو جا خدا کا ترجمان ہو جا

خبراء آلوهه ریگ و نسب بھی بال د ہو تیرتے
تو اسے مرغ حرم الہی سے پہلے ہر نشان ہو جا

You are the secret of being. Disclose yourself to your eyes.
Know the secrets of your self and become a spokesman of God.
O' thee fowl of Haram! Dispose off from your feathers the filthy
(group feelings) of colour & lineage, before taking your flight.

The Holy Prophet (peace be upon him) treated all his followers equally. Bilal-e-Habshi رضي الله عنه was one of the most beloved. Salman-e-Farasi رضي الله عنه was one of the most honoured. Thus the number of those who obtained superiority in the beginning did not matter. Those who were few, expanded into many without gaining superiority over each other. So much so that at the time of فتح مکہ Fath-e-Makkah, no material lust was at work. The renowned saying of the Holy Prophet (peace be upon him) goes ازعبوا فاتح الطلاقاء (Go — for all of you are free!); the superiority gained was only the moral and spiritual one. Blood shedding was not the purpose, show of ruthless force was not the aim.

But alas! in the course of time the real sense of faith disappeared. Once again the tribes of Arab started playing their satanic game of al-asabiyya. Their group feelings reappeared and they started thinking of gaining superiority over other groups. So much so that for the expansion of their regimes, they even restrained from converting the pagans into Muslims — fearing that the amount of جزیہ Jizya would decrease. And perhaps there lurked also a feeling that without non-Muslim subjects, the heady pleasure of superiority might vanish.

We are very proud of Mughal dynasty and we own it as if it were a direct descendent of our magnificent early caliphate. Could not we see that not even an iota of effort was made by the emperor for the spread of Islamic faith? They did not increase the number of Muslims. They could not read the writings on the wall. The non-believers in Indian sub-continent were several times more than the believers. Neither Moghals nor their predecessors, the Lodhies, ever tried to take any lesson from the destructions of the Muslim Society in Spain.

Another principle laid down by Ibn Khaldun connotes that it is easy to establish a dynasty in lands which are free from group feelings Islam has proved to be the greatest exception to this rule. When we speak of the primitive Arab, the first and foremost thing that comes to our mind is "their tribes" and their

tribal scuffles". But Islam spread inspite of most difficult conditions. This could happen only because in Islam group feelings were condemned most vehemently. No Superiority for the 'Arabi' over the 'Ajami' and vice-versa except on account of purity and virtue. No "Qureshi" could be treated as more important than a 'Habashi' only for being a Qureshi. The poor and the needy and also the disabled were shown respect. The Quranic Surah عبس و تولی ان جاءه الاعمى stands as a minaret of light in the bewildering darkness of racial group feelings.

عبس و تولی .. ان جاءه الاعمى - و ما يدرك لعله بركى -
او يذكر فتنفعه الذكري -

"(The Prophet) frowned and turned away. Because there came to him the behind man (interrupting). But what could tell thee — But that perchance he might grow (in spiritual understanding)? Or that he might receive— Admonition and the teaching might profit him".

Tribal and personal pride was turned into the honour of the Muslim Ummah.

We can, therefore, rightly hold that Islamic Philosophy of History is not simply to derive some conclusions out of the lives of those tribes and clans who could not rise to the sublime heights of morals. Islam on the other hand, demands a radical change and on account of this the very first principle of the history in common stands defeated. A new magnificent edifice has been constructed by Islam on the ruins of group feelings.

After giving a brief account of the early caliphate in Islam (خلافت راشدہ) Ibn Khaldun goes forward to say :

"Soon the desert attitude of the Arabs and their simple living approached its end. Royal Authority — which is the necessary consequence of group feeling showed itself and with it came its struggle for superiority and thus the use of force."

Thus it seems that according to Ibn Khaldun, Faith did not carry substantial weight in the advancement of Islam. It is strange that Ibn Khaldun, knowing the real meaning and significance of Caliphate نیابت الہیہ (becoming representative of God/the vicegerent of God) makes a false statement that "Islam does not censure royal authority as such". We have already pointed out earlier that a change in the cultural pattern of a

people entails a change in their ideology. Islam therefore, creating its own standards in respect of all aspects of life suggested (and of course it was beautifully exemplified) its own form of Government. This form of government had got nothing to do with the group feeling of jahiliyya. The so-called caliphs (except for Khilafat-e-Rashida خلافت راشدہ) closed their ears to the God Almighty's call (أَنْهُكُمُ الْجَاهِلِيَّةُ بِمَا فِي أَنفُسِكُمْ : Are they after the jahiliyya order !

Muslims emperors one after the other, went on switching over to Jahiliyya جاهلیٰ in almost all modes of their lives. It was not a gradual change as stated by Ibn Khaldun. Rather it was an abrupt change and we hold this view-point because of the following :

(a) Islam has put forth clear-cut ideas and the believers are required to show a clear and distinct attitude towards the good and evil. Not to mention a form of Government; Islam condemns even assuming the looks of non-Muslims.

(b) Islam has vehemently condemned the act of killing people without moral justification. (قتل مسلم) Qatl-e-Muslim is one of those sins for which there is no chance of forgiveness. Yet we can see that the so-called caliphs did not hesitate in killing of their Muslim brothers just to ensure the stability of their royal authority.

(c) After the death of the fourth Caliph, tyranny, brutality, injustice, lust for worldly wealth, pleasure seeking and what not prevailed in the entire Muslim World. Even the change brought about by the Omer-e-Sani i.e. Omer Ibn Abdul Aziz رضي الله عنه could not live long.

A common Muslim has always had a strong love and devotion for the Sufis صوفیاء . Reason being that the early ones of them could not persuade themselves to accept the drastic changes in the life pattern of the ruling class. They had their own genuine reasons in not accepting the royal dynasties and not becoming a tool in the hands of emperors.

Now if Islam has reached us nearer to truth in letter and spirit, it is through the Sufis and not through the so-called caliphs. One must confess that "Royal Authority has no relation with the spirit of Islam. Any group feeling that kills the spirit of faith within us, is not acceptable to we Muslims.

While presenting the principles of Sociology, Ibn Khaldun does not speak much about higher values. He talks of "what ever is" and not of what should be". Although being a Muslim himself, Ibn Khaldun does not explain the Islamic principles of Sociology and History.

Ibn Khaldun's history is that of the "creatures of history" and not of the "makers of history". He says that all what took place during the early days of Islam, was nothing less than a "miracle". But he forgets that if were men and not angels who turned the tides of history.

السابقون الاولون They were the makers of history, They did not accept uncritical the age-old fashions and patterns. These magnificent people rejected all types of "group feelings" and on the strength of their faith, they made possible the realization of supreme values. For them their own values were only Utopia". They accepted the challenge of time and chime توب ای زمان سیز . They marched forward to attain their own "Destiny" تقدیر A change in the value structure was then the pressing need of mankind.

We conclude by quoting Karl R. popper (The open Society and its Enemies) :

"There can be no history of the past as it actually did happen; there can only be historical interpretations and none of them final ; and every generation has a right to frame its own".

Nevertheless while making historical interpretations, we must not forget the basic principles of Islam. The past as it actually transpired during the life of the Holy Prophet (peace be upon him) and the Khulasa-e-Rashedia is خلاف راشدین in fact contradictory to the past as it appeared otherwise. We must not therefore, try to apply the commonly sought interpretation to Islam. Hence a paganish philosophy of history has got nothing to do with our faith. The basic principle for the formulation of an Islamic Society اسلامیت is not the group feeling of Jabiliyya. The principle laid down in the Holy Quran is beautifully summed up in the following 'Surah' Al-Asr :

والعمر ان الانسان لفي خسر - الا الذين آمنوا
و عملوا الصالحة و توافقوا بالحق و توافقوا بالصبر -

"By (the token of) Time (through the Ages) Verily Man is in loss, Except such as have Faith and do righteous deeds, and (join together) in the mutual teaching of truth and of patience and constancy."

Time is always in favour of those who unite themselves (to make an Ummah) on the basis of Truth, Patience and Constancy. This is the basic principle of Islam. A complete philosophy of history (interpretation, course of action and prophecy—past, present and future) has been summed up in this single unique paragraph.

Books Under Print

- 1. Tadhkira-e-Shora-e-Kashmir Vol I**
(Reprint)
 - 2. Tadhkira-e-Shora-e-Kashmir**
(Reprint)
 - 3. Urdu Nasr Mein Seerat-e-Rasool**
Dr. Anwar Mehmud Khalid
 - 4. Allama Iqbal Sufi Tabassum Ki Nazr Mein**
Prof. Nisar Ahmad Qureshi
 - 5. Iqbal—An International Missionary of Islam**
Mr. Riaz Hussain
 - 6. Eqa'n-e-Iqbal (revised edition)**
Prof. Muhammad Munawwar
 - 7. Descriptive Catalogue of Allama Iqbal's Personal Collection**
Mr. M. Siddique
 - 8. Isharia Makateeb-e-Iqbal**
Mr. Sabir Kaloorvi
 - 9. Gulshan-e-Raz-e-Jadid Wa Bandagi Nama Ka Manzoom Punjabi Tarjuma**
Dr. Ahmad Hussain
-
-

IQBAL ON MAN'S METAPHORICAL DEATH

Muhammad Munawwar

One of the most renowned poets of Egypt late Ahmad Shauqi (أحمد شوقي) had said :

الناس مثنان موت في حياتهم !
وآخرون يطعن الأرض أحياء

"Human beings are of two kinds, those who are dead in life, and others who are alive in their graves."

By metaphorical death, here, is meant the first kind of death. Dead, metaphorically, are persons who exist but are not counted among the living. They are rather counted out. They are "breathing-dead" bodies on foot, sorry creatures, rejected by their graves and always in search of graves. They do not walk on God's earth ; they only drag their corpses. Their breathing is only a process of evaporation. If someone insists on calling them alive, then they are so only figuratively. They are far removed away from the reality of life. Their souls are as good as dead wood. Their perception is petrified. No aim, no determination. For them nothing is good, nothing bad. They cannot discriminate good from evil. Their vision is sightless. They are for ever astray and know not. How can such persons be called human beings ? They are not unlike the dancers depicted in Oscar wildes' poem "The Harlot's House".

"Sometimes a clock-work puppet pressed.
A phantom lover to his breast.
Sometimes they seemed to try to sing.

• • • • •

Then turning to my love I said,
"The dead are dancing with the dead,
The dust is whirling with the dust".

Such persons whose actions are not of their determined choice have aptly and justly been called puppets by Oscar Wilde. They hug each other but they do so as robots. They do not qualify even for Hawthorne's description, "Sensuous sympathy of dust for dust". They seem to be human beings but are infact, nothing more than solidified dust.

A society is alive if the individuals belonging to that society are exceptionally animated and have definite goals to win and ideals to achieve. But a society clogged with puppets, shadows and phantoms, is a dying society, if not already dead. Whirling phenomena of dust, breathing existences with no soulful activity, put together do not make a living and energetic community. A multitude of zeroes put together, do not come to more than zero.

To live means living in a responsible manner, to be accountable for deeds done. Puppets move but their movements are not actions. A senseless deed is not a role. Only a conscious act of one's own choice is a responsible performance. And how rarely do persons perform acts of their own. To be responsible entails self-knowledge. Without self-knowledge, a person cannot attain cognisance of his station in the process of creation and as such cannot realise himself fully. Without self-knowledge there can be no notion of duties and rights. Self-knowledge is, in other words, the perception of man's ultimate function and final stage of his achievement. But to grow from a homo sapien to a man is a long and arduous journey. He is born as a lump of matter. Innumerable material elements build his physique. But in his material frame or form is deposited a soul-particle as well.

That soul-particle grows into what is called man's spiritual aspect. Man hungers for good and other sensual materials. That is his material aspect. Then comes a stage when a faculty of discrimination begins to operate and the question of what, how much, through which means, raises its head. It means a person begins to distinguish what is good, just and suitable to aspire for and what is evil, unjust and hence not suitable to aspire for. This discriminating faculty when it comes to operate in a person's conscious behaviour entitles him to be called the captain of his fate and the master of his soul.

Man's material aspect is always after dragging him down to dust by conquering the spiritual. The spiritual aspect, on the

contrary, is always after subjugating the material and soaring to higher spheres. This tussle goes on. When there is spiritual dominance, there is life because values are upheld. Where there is material in command, there is death because values are not operative. Says Allama Iqbal :

دلے چون صحبتِ کل می پنیرد
ہان دم لنت خوابش پکیرد !
شود بیدار چون من آفریند
چون من معمکوم تن گردد بمیرد !

"A spirit which accepts clay as an associate, begins to take pleasure in sleep, without delay.

It wakes up whenever it creates "self." But when "self" becomes a slave to the body, the spirit dies out."

As is clear, it is not actual death. It is rather death in life or say death operative in life – death dominating life.
God Almighty defining the Quran declares :

ان هوا لا ذکر و قرآن مبین لینذر من کان
حیاً و يحق القول على الکافرین !

"This is no less than a Message and a Quran, making things clear that it may give admonition to any one who is alive and the charge may be proved against those who reject".

Explaining the word "alive" Abdullah Yusuf Ali states :

"Alive, both in English and Arabic, means not only 'having' physical life but having all the active qualities which we associate with life. In religious language, those who are not responsive to the realities of the spiritual world are not better than those who are dead. The Message of God penetrates the hearts of those who are alive in the spiritual sense."³

Those who are spiritually alive are impressed by the Quran and hence take to the right path. Those who are not alive in the Quranic sense do not pay heed to what the Book of God enjoins. They remain astray and take pride in it. But the Quran admonishes and also warns in clear words and thus stands as a proof

1. *Armaghan-i-Hijaz*, p. 98.

2. Al-Quran, 36 : 69, 70.

3. *The Holy Quran*, Sh. M. Ashraf, Lahore, (1936), pp. 1185, 1186.

against those who are rebellious willfully. They, on the Day of Judgement, will not be able to say that they had not received guidance or that they were not warned.

Similarly the Quran while addressing the Prophet explains :

وَمَا يُسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْمَوْتُ إِنَّ اللَّهَ يَسْمَعُ مِنْ يَشَاءُ

وَمَا أَنْتَ مُسْمِعٌ مِنْ فِي الْقُبُورِ إِنَّ اللَّهَ لَا تَذَرُ¹

"Those that are living and those that are dead are not alike. God can make any that He will, to hear. But you cannot make hear those who are buried in graves."

Here it has been made clear that persons who are spiritually dead cannot be expected to accept guidance. In this regard they are like those buried in graves. Thus it is obvious that the Prophet of God had only to inform, teach, direct, admonish and warn. He was not to compel them to comply with his directions or act according to what he imparted to them. Those who were not alive were to be left alone. Those who were spiritually alive would listen. An Arab poet says in a similar vein, addressing, perhaps, himself :

لَقَدْ اسْمَعْتَ لِوَلَادِيْتِ حَيَاً وَلَكِنْ لَا حَيَاةَ لِمَنْ تَنَادَى

"Had you addressed someone alive, you would have been listened to.
But he whom you address, is lifeless."

The Quran explaining the inner condition of unbelievers sets forth :

لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَنْفَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يَبْصِرُونَ بِهَا

وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أَوْلَئِكَ كَمَا لَا يَعْلَمُ بِهِمْ

أَغْيَلُ أَوْلَئِكَ هُمُ الشَّاغِلُونَ²

"They have hearts wherewith they do not understand. They have eyes wherewith they do not see. They have ears wherewith they do not hear. They are like cattle. Nay, they are more astray than cattle." It is they who heed not."

1. Al-Quran, 35 : 22.

2. Al-Quran, 7 : 179.

Such persons who eat, drink, and loiter hither and thither, are merely like animals. As human beings they are lifeless. They do not perceive though they look. They do not listen though they hear. They do not understand though they observe. Alive they are, but as animals even worse than animals. They are left alone. God has nothing to do with them. Says Iqbal.

تیرا تن روح سے ٹا آئنا ہے عجب کیا آہ تیری نارسا ہے !
 تن میں روح سے ایزار ہے حق ! خدا نے زلہ زلدوں کا خدا ہے !

"Your body has no soul. No wonder if your sighs are not answered
 The Creator is disgusted with a soulless frame. God is all life and He is
 God of those who are alive."

Allama Iqbal has repeated the same theme in the following verse ;

خدا نے زلہ دل زلہ کی تلاش میں ہے
 شکار مردہ سزاوار مسابیاں نہیں ہیں ۱

"The living God is in search of a living soul. A dead prey does not deserve an eagle's assault."

It is obvious that a society is not something suspended in the air. It is a concrete collection of wide awake and soulful individuals. It merits being called a living society if harmony between the spiritual and material, physical and mental and above all the individual and collective aspirations is maintained. No doubt different individuals possess different qualities. Standards are also different. All cannot be equal in every respect. Yet it is incumbent upon every individual that whatever one attains is aimed at the collective good of the society or the nation to which he or she belongs. No individual should, on account of his higher faculties of attainment pounce upon and appropriate the rights and fortunes of others. If some person or a group of persons does so it is done to the detriment of the society or the nation. This creates imbalance which in sociological terms is a kind of disease. Hence Iqbal's message to every person is to always keep in mind that ;

1. *Bal-i-Jibreel*, p. 90/382.

2. *Ibid.*, p. 38/390.

الارادے پاکیوں میں ہے اقوام کی تقدیر !
بر فرد ہے ملت کے ملدر کا ستارا ۱۱

"The destiny of nations is vested with the individuals. Similarly every person belonging to the Muslim Ummah is its destiny's star."

Every star should be an ascending star of collective well-being.
Charles W. Morris explains :

"The individual must know what he is about ; be himself and not merely those who respond to him, must be able to interpret the meaning of his own gesture. Behaviouristically, this is to say that the biological individual must be able to call out in himself the response his gesture calls out in the other and then utilize this response of the other for the control of his further conduct. Such gestures are significant symbols. Through their use the individual is taking the role of the other in the regulation of his own conduct. Man is essentially a role-taking animal. The calling out of the same response in both the self and the other, gives the common content necessary for community of meaning."¹

Man is not only a social animal, it is in the opinion of Charles Morris a role-taking animal. When this role-taking process slackens or comes to a stop it indicates bad omen. Gestures are then not exchanged. Individuals become egotists. They eat one another. The society is consumed by the mutual egotistic exchange of individuals wrath. A lustful over ambitious person or a group of persons is like dead limbs of a body. They are as dangerous as the lazy and idle hippies or their coterie of cocaine high persons. Individual physical health rests on the harmony amongst all constituting elements. Loss of harmony is illness. If not cured properly and in time it results in death. Similarly societies where balance is lost, cannot last. This is leprosy of covetousness. This is anarchy of emotions. This is paralysis of foresight. This is no self which is strengthened. This is short sightedness that finds an opportunity for free play rather a free for all. To shrink towards self-seeking gradually leads to death. Allama Iqbal explains thus :

1. *Armaghan-i-Hijaz*, 15/637.

2. George, H. Mead : *Mind, Self and Society* : University Press, Chicago, (1959), p. (Introduction xx).

تُنْ بِنْوَاهِ الْسَّدْرِ كُشِيدَنْ مَرْدَنْ اَسْتَ
اَزْ جَهَانْ دَرْخَوْدَ كَمِيدَنْ مَرْدَنْ اَسْتَ !
بَرْتَرْ اَزْ فَكَرْ تُو آَمَدَ اِيْسَ سَخَنْ !
زَالْكَهْ جَانْ تَسْتَ عَكْوَمْ بَدَنْ !^۱

"To shrink within oneself is tantamount to death. Leaving the world and receding towards self is to accept extinction.

These words are beyond your ken because your soul is over-powered by your body. (Within you it is material aspect that rules)."

Albert Schweitzer, in the following lines discusses almost the same subject i.e. what it is that promotes life and what it is that diminishes it :

"My life carries its own meaning in itself. This meaning lies in my living out the highest idea which shows itself in my will-to-live, the idea of reverence for life. With that for a starting point—I give value to my own life and to all the will-to-live which surrounds me. I preserve in activity, and I produce values. Ethics grow out of the same root as world and life affirmation for ethics, too, are nothing but reverence for life. That is what gives me the fundamental principle of morality, namely that good consists in maintaining, promoting, and enhancing life, and that destroying, injuring, and limiting life are evil."²

Egotists and self-seekers look as if they were alive though in actual fact they are worthless and as dead as a dodo. All sorts of advice fall flat on them. Even if they join colleges and universities and obtain enviable certificates and Degrees, testifying to their acumen and scholarship, in this field of knowledge or that, yet if they are lust-ridden, they cannot be counted amongst the living ones. To be a scholar is one thing. To be human is something else. Scholarship is not a surety of a scholar's integrity, sincerity, truthfulness, good neighbourliness, kindness and magnanimity. A person may possess a character in inverse proportion to the height of his educational qualifications. Purity of heart cannot be had through instructional institutions where knowledge is imparted but morals are neither taught nor practised. And according to those who have been leading moral

1. *Javid Nama*, p. 120/690.

2. *Civilisation and Ethics*, Unwia Books London, (1961), p. 11.

lives, it is only through purity of heart that moral teaching leaves lasting impact. Without the diligent receptivity of a pure heart all pieces of advice and ethical demonstrations run out leaving almost no effect as if all teachings in that regard, were like water poured on duck's back. Abd-al-Qahir. (عبدالقادر) b. Abdullah al-Suhrawardi explains the above subject in examples as follows:

"A grain-sower went with grain. He picked up a handful of it. Some of the seeds fell on the path. In no time birds descended and picked them up. Some of the grains fell on a slab of stone covered with a thin layer of earth and a bit wet on account of dew drops. The grain sprouted and grew a little. Then the roots touched the stone. They could not penetrate it hence dried up. Some grains of seed fell on a good earth where there was a thorny growth. When seeds sprouted and the seedlings gained some height, they were strangulated by the thorny growth. Thus they became useless and got intermingled with thorns. And some of the seeds fell on a good earth which was neither a path, nor a layer on a stone, nor replete with thorny growth. Here the seeds grew into what they should"¹

Abd-al-Qahir, proceeding further elucidated these examples and told the readers that the heart which is like a path cannot retain good lesson. The devil descends and takes it away in no time. The listener forgetting all of it. When the other who listens but has been likened with a slab of stone, is a person who listens diligently but his heart has absolutely no intention to act accordingly. Therefore, the lesson does not take root in his heart and vanishes. He likened the grain that fell on a good earth but with thorny growth, to a person who listens and intends to act accordingly, but his lusty ambitions prevent him from translating his good intentions into actions, therefore, he turns away from the desire to do good. His desire becomes unaffectionate like the seedling strangulated by the thorns. Abd-al-Qahir likens the seed falling on good earth without thorns, to the listener who understands and acts according to the advice he listens to and keeps aloof from lusts. He likes and keeps to the right path—Such a person is a Sufi. Sufis, define Sufism, as purity of heart and shunning all sorts of pollution. In short all these examples are degrees of being alive—to what extent and how much.

1. *Awarif-al-Ma'arif*, Dar-al-Kitab-al-Arabi, Beirut, (1966), p. 22.

People are alive in proportion to good deeds done by them and they are dead according to the quantum of their misdeeds. And those who do nothing, neither good nor evil, are worst among the dead in the particular sense, operative in this article. There are people who cannot discriminate between good and evil. There are others who can, but still do evil, and cannot overcome evil temptations. Socrates is often quoted as saying that people do not know evil otherwise they would not have indulged in it. Our observation and experience proves quite the contrary. To know and to understand evil is something else but to overcome the unbridled desire to do evil is quite a different matter. People know the dangers of over-smoking. They know the dangers of cocaine and marijuana. Everybody understands to what gambling leads. Every addict to strong drinks knows what the addiction results in. All such helpless people are slaves to their material selves. They cannot exert their will. They cannot implement their determinations. Such persons are not alive in reality. They say, if not all of them, millions, of them certainly, that it was their luck. They were made to remain earth-rooted. Palmists had told them like that. Astrology had indicated that they could not rise above a certain level of will power. But Iqbal declares :

تو اپنی سر نوشت خود اپنے قلم سے لکھو!
خالی رکھی ہے خامہ حق نے تیری جیں!
یہ نیلگون نضا جسے کھتے ہیں آہان!
بہت ہو بر کشا تو حقیقت میں کچھ نہیں!

"You should write your destiny with your own pen. God's pen has left your brow blank."

"This azure atmosphere which we call sky is in reality nothing provided we muster courage to fly."

At an other place Allama Iqbal again lays stress on the same point :

1. *Darb-i-Kalim*, p. 176/638.

تیرا زماں تائیر تیری ! نادان نہیں ہے تائیر الارک !
 جس نے سچے ہی تقدیر کے چاک ' ایسا جنوں بھی دیکھا ہے ہیں تے

"Your age (Time) must have your impact You are ignorant of the fact that it is not under the influence of stars"

"I have seen such madness as well (determination that looked like madness) which has sown what the destiny had torn up."

Apparently things do look impossible. There are hurdles which people find unsurmountable. Yet there are individuals determined, unswerving and sure who take upon themselves to prove they can defy any opposition to their will. And History stands witness to the fact that such intents as were termed a definite mark of madness, turned the impossible into possible. Perhaps it was G B. Shaw who stated that all progress of the world was due the unreasonable persons. When self-confident persons resolve to do something then cowardly calculations of reason do not stand in their way. Life is will. Where there is no will there is death.

And there are persons and groups who become mentally lethargic. They do what others especially the well-to-do, usually do. They do not apply their mind whether what they do or desire to do is correct or plausible in itself. And the majority of people are blind followers of others, individuals as well as societies, Sometimes people do something and the reason for their doing so is that many others were doing the same. Care should always be taken in copying others. Sometimes, the great majority of the members of a society may choose a wrong path and thus bring about destruction. Mirza Ghalib, one of the most celebrated poets of Urdu and Persian, very rightly had said :

ازان کہہ پیروی خلق گمری آرد ! !
 نمی رویم برا ہے کہ کاروان رفت است

"As following others can result in putting ourselves to a wrong path-hence we are not going to choose the path for us only because the whole caravan had taken to it (the whole caravan could go wrong)."

Allama Iqbal States :

1. *Darb-i-Kalim*, p. 113/576.

اگر تقلید بودے شیوه خوب
بہتر ہم وہ اجداد وفاتے¹

"If to copy others, (without critical analysis) were a good habit and profitable mode of life then the Prophet (S.A.S) would have gone the way his forebears had gone."

Therefore, according to Islam the leaders, dignitaries and celebrities in all walks of life are advised to act with utmost responsibility. People follow the big ones whether they be big as academicians as religious scholars, politicians or rulers. If they adopt an evil mode of life and uppish manners, they misguide thousands, rather millions of people belonging to the lower strata who take pride in looking and behaving like those who are at the higher pedestal. All those who are looked upto for standards should set beautiful standard. They should uphold positive and life-enhancing values. If they set bad examples they will have to account for those who followed them out of awe or respect.

Anyway to follow others blindly is a sort of mental slavishness. A person who has a self i.e. confidence in himself, acts responsibly. He follows where he should. He goes his own way where he should. He does not go against others on account of sheer malice or conceit, even if others do the right. A conceited person is also a slave—a slave to his own animal self. In short, it is not easy to act independently in the real sense of the word. The majority of the individuals and groups act as slaves. And hence they are not fully alive.

In the field of literature too it is observed that a person who becomes a "celebrity" assumes the status of a reference. His ideas, words, terms and sentences are quoted uncritically. If he gains much in fame, then his pet sentences and phrases become quotes. To follow him and to quote him becomes rather a literary fashion. Gradually, there emerges a circle of like minded people who give airs to themselves for belonging to each other, the integrating element being the reverence for that particular "celebrity". For some years they treat themselves as high-brows and those who lack confidence crouch before them. But Allama Iqbal would like to ask them whether they were sure that they had

1. *Payam-i-Mashriq*, p. 222/392.

not fallen in the traps of something flashy and flaunting. This is why he admonishes :

کھر بلبل و طاؤں کی تلہی سے توہ !
بلبل نقط آواز ہے طاؤں فقط زلگ !

"Poreswear, following the nightingale and the peacock. The nightingale is nothing more than voice and the peacock is nothing more than colour."

The "literary high-brows" and "bullies" are selling their aphorisms, symbols and pet idioms. There is nothing in them. It is all flashy, beautiful crust and no kernel. An Arab poet, addressing a friend of his, who was following a group of cultural high-brows rightly castigated this kind of complex :

ہابن سعید یا ابا جعفر !
اظہریت درستَ غیر ما تھی
اجبیت ان تعرف بالظرف
لسمت از تدبیق و لکھنا !!

"O Aba Ja'fer b. saeed, you show off a religion which is not your real creed.
You are not an atheist but you crave for renown as a liberal person."

Such slavish attitude diminishes self. One should be independent and not slavishly "liberal". One should look at things with one's own eyes and should obtain lesson, pleasure and vision of his own. Lacking independent vision is a mark of diminished self-confidence and denotes diminished life.

Societies and nations who become politically enslaved and subjugated by other societies and nations present the worst kind of death in life. They are the most wretched form of breathing dead bodies. Politically enslaved people lose all confidence in themselves. They look with utmost reverence upon whatever belongs to their masters, howsoever, inferior or abominable, in actual fact, that might be. They look down upon whatever is their own howsoever valuable and worth-while that might be. The potentialities of the enslaved societies remain unrealized ;

1. *Bal-i-Jibreel*, p. 76/363.

از خلاسی مرد حق رنگ دیند !!
 از خلاسی جویر سخن ناارجمند !!
 گور ذوق و نیش دالسته لزش
 مردہ بے سرگ و نعش خود بدوش
 آپروٹے زندگ در باخته !
 چون خزان ہا کاہ و جو در ساخته ¹

"In slavery, a believer in one God, adopts the manners of idol worshippers. In slavery, a believers' potentialities remain dormant"
 "His taste dies out hence he takes poison for honey. He is a corpse without death carrying his dead body on his shoulders."
 "He has gambled away the respect for life and has reconciled filling his belly with trash like donkeys."

According to Allama Iqbal slavery, of all deaths is the worst death. Slaves are the most miserable breathing dead bodies ;

موت ہے اک سخت تر جس کا خلاسی ہے نام
 نکر و فن خوابی کافی سمجھتا خلام ²

"There is much brutal kind of death. Name of that death is slavery. Would that the slave could understand the trickery and artifice of the masters."

Allam Iqbal doubts the capacity of a slave to experience resurrection ;

بالک اسرائیل ان کو زندہ کر سکتی نہیں !
 روح سے تھا زندگی میں ابھی تھی جن کا جسد !
 س کے جی انھنا قحط آزاد مردوں کا ہے کام
 گر چو پر ذی روح کی منزل ہے آغوش بعد ³

"Israfil's trumpet cannot resurrect those whose body remained soulless even when they were alive".

"All who possess life have to go to the lap of the grave but it is only the free and emancipated who will regain life after experiencing death".

And, then there is a dialogue between the dead body of a slave and the grave. Several times Allama Iqbal has used the technique

1. *Zabur-i-Ajam*, p. 180/572.

2. *Armaghan-i-Hijaz*, (Urdu), p. 33/677.

3. *Ibid.*, p. 20/662.

of making others express his opinions. It has a dramatic tinge and is meant to add strength to his exposition. He succeeds, invariably ;

قبر ——— (انہی مردے سے)

آہ ظالم تو جہاں میں بندہ حکوم تھا !
 میں نہ سمجھی تھی کہ کیوں ہے خاک میری سوزناک
 تیری میت سے مری تاریکیاں تاریک تر !
 تیری میت سے زمین کا ہر دہ ناموس چاک
 العذر حکوم کی میت سے سو بار العذر !
 اے اسرافیل، اے خدا نے کائنات، اے جان پاک !

"Grave (addressing the corpse it contained) O you gloomy impact of oppression—were you a slave person in the world? I could not understand why my frame had kept burning Your corpse has turned the darkness that surrounds me, still darker. On account of your corpse earth has suffered utter disgrace."

"I shun the grave of a slave vehemently. I declare it a hundred time to you O Israfil! O the Creator of the universe! and O the Sacred spirit!".

In the same vein Allama Iqbal alludes to the youngmen who were being educated in the institutions where instruction was imparted and subjects were taught with a view to kill the spirit of the students so that they would begin to think as their Masters thought and start looking at things as their masters did. They would even adopt the morals, tongue and the costume of those who ruled them. They do uncritically just to copy their rulers. Emerson was right whom he said ; "Slavery is an institution for converting men into monkeys." And they did so without being conscious of the loss they incurred. They got transformed in such a tricky way that instead of feeling ashamed of their transformation they took pride in looking like their western chiefs. Allama says and the rub of these words cannot be fully tasted by us now as we are no longer slaves. Yet the reflection of an injured sense or self respect experienced by an enslaved society is, vividly expressive :

1. *Armaghan-i-Hijaz*, pp. 20, 21/662, 663.

گرچہ مکتب کا جوان زندہ لظر آتا ہے !
مردہ ہے مانگ کے لایا ہے فرنگ سے نفس ۱

"This college-going young man looks alive. In fact he is a dead body who has borrowed breath from the West."

The over all policy of the conquerors in respect of subjugated peoples is always meant to weaken the spirit of slaves so that, by and by they reconcile to their slavish plight, rather they start looking with pride at things which are in fact the token of their enslavement. This is how Allama Iqbal shows his utter disgust with the educational policies of the colonialists :

چوں یعنی کہ ریزن کاروان کشت
چوں ہر سی کاروانے را چنان کشت
بیاں ایعنی ازان علم سے کہ خوانی
کہ از وسے روح قوبے را توال گشت ۲

"You are looking at how the plunderer has destroyed the whole caravan. Then why should you ask me of the way in which he did so. Do not feel yourself immune from the effects of the knowledge you are obtaining. With this kind of knowledge the spirit of a whole nation can be killed."

There are poisonous foods or at least foods that do not suit the requirements of a physique. If no change in the menu takes place in time, the body dies. Similarly there are philosophies, thoughts, principles and theories that diminish mental and spiritual vitality and inch by inch lead to a mental and spiritual demise. It is the positive and invigorating bringing up which changes the outlook for the better and the negative and attenuating indoctrination which brings about a change for the worse. Through one mode societies gain courage and vitality and through the other they attain despair, langour and cowardice.

We have seen that improper food results in disease and death of the body. We have perceived that incongruous education kills the spirit of individuals and societies. Foreign rulers impose particular syllabi on the subject peoples to mould their outlook

1. *Darb-i-Kalim*, p. 171/633.

2. *Armaghan-i-Hijaz*, 101/983.

in a mode that would suit colonial interests. A slave society cannot run away from this calamity easily. This is why, according to Allama Iqbal slavery is the worst kind of death.

But Allama Iqbal saw that sermons emanating from the mosques and monasteries were also not life-giving. They were life killing. This is why Allama Iqbal castigated the religious leaders, with not less biting phrases than those used against the foreign rule. If the religious leaders and scholars begin to inject into the soul of their society, the feeling of despondency and an inclination towards relinquishing the battle-field of life to seek comfort in seclusion, it is clearly a bad omen and it suits the purpose of the alien authority. Speakers and writers who teach and propagate defeatism, are in a way allies of foreign master. All such teachers, preachers, writers and speakers are according to Allama Iqbal, accursed persons :

سخت پاریک ہی امراض ام کے اسباب !
 کھوول کر کھینچ تو سکرتا ہے بیان کوتان !!
 دین شیری میں علاموں کے شیوخ اور اماما !
 دیکھتے ہیں فقط اک فلسفہ روپاہی !
 ہو اگر قوت فرعون کی در پردہ صریدا !
 قوم کے حق میں ہے لعنت وہ کلم اللہی ۱

"Causes of ailments of nations are extremely subtle. Words fail us if we try to state it openly. Preachers and saints of enslaved peoples disseminate only fox-philosophy in the life-style of lions.

If Mosaic revelation be inwardly devoted to pharaoh's power and authority, it surely is a curse for the nation (of Moses)."

At another place Allama chastises the defeatist attitude of both the religious leaders who preach in mosques and saints who teach in monasteries, in the following quatrain :

فرنگی صد بست از گھبہ و دیر !! صدا در خانقاہان رفت لا غیر ۱
 حکایت پیش ملا باز گفت !! دعا فرمود یا رب عاقبت خیر ۲

1. *Darb-i-Kalim*, p. 158/620.

2. *Armaghan-i-Hijaz*, p. 73/955.

"The Europeans bagged their game from the Sanctuary of Kaaba and other places of worship, but the voice that was raised in the monastic spoke. None else (God Himself ordains all things)
I related this story to the Mullah who prayed, O, Lord make end (life hereafter) pleasant."

Similarly Allama Iqbal addressing the Mullah says ironically :

سخن زیادہ د میران دراز تر گنتی ! بھیر تم کہ نہ یعنی قیامت موجود ہے¹

"You have delivered prolonged lectures on the book (of man's deeds) and the balance (of God's Justice)
I am amazed you do not look at the Doomsday which is already upon us."

The turmoil life in our society and injustice prevalent here and now, was not being discussed by our preachers and scholars. How the nation could fight its battles of day to day life, was not their concern. They only talked of what could happen on Doomsday when human beings would be called upon to account for their deeds performed in this world. They dwelt much more upon the description of God's balance and record of men's deeds than upon the inculcation in the minds and souls of their listeners as to how to be brave, how to be just, how to live a life free of the shackles of slavery, how to mould the lives of their pupils and devotees according to the ego-strengthening principles of Islam.

Teachers, preachers and mentors told their devotees to adopt the mode of seclusion which meant monasticism, inertia, langour and a reluctance to face realities. Such guides according to Allama Iqbal, were preachers of death ;

کسر صاحب بندگی نہ ہو سبرو عراب !
دین بندہ مومن کے لئے موت ہے یا خواب
اے وادی لاولاب²

"If mosques be unstirring then the religion of a believer can be nothing more than a dream or death
Listen ! O, the Valley of Laulab."

تیرے دین و ادب سے آ رہی ہے اونٹ رجبانی
جی ہے صرفے والی امتوں کا عالم پری³

1. *Zabur-i-Ajam*, p. 118/510.

2. *Darb-i-Kalim*, p. 34/676.

3. *Armaghan-i-Hijaz*, (Urdu), p. 38/680.

"Your way of life and your literature smack of monasticism. This verily marks the decay of dying nations."

Allama Iqbal has an idea of his own regarding abondonment. In his view abondoning the world does not mean seclusion from day to day problems of life, it is rather abondonment of greed, lust, covetousness, unbridled and sinful ambitions to pose as a bully to society. For Allama Iqbal Islam is the only means of enabling human beings to become truly human. And this he cannot be unless he is the master of his own self. A man who stands emancipated from all wantonness and carnality, is in fact the conqueror of the lower world. To forsake is one thing and to free of worldly avidity is another says Allama Iqbal :

کمال ترک نہیں آب و کل سے مسحوری
کمال ترک ہے لسعیر خاک و نوری¹

"Height of abondonment lies not in forsaking the world. Height of abondonment lies in sujugating the terrestrial as well as the celestial."

In Allama Iqbal's opinion, the alive and truly so, are persons who willingly accept the challenge of life and fight against various types of evil. They do not mind whether they succeed in their mission or fail. A believer knows that there is yet a life after death which is everlasting. Such a person lays down his life trying to strengthen the forces of good. A man of conviction never surrenders before untruth and injustice. Therefore, according to the Quran such a person lives on. To live, for dying on the path of righteousness is living genuinely. Life is a constant toil for the preservation and implementation of good. And a life sacrificed for the preservation and implementation of good is not cut short. It attains constancy, martyrdom makes life ripe for eternity. In the words of Allama Iqbal :

نہ پنداری کہ مرد امتحان مرد!
نبیرد گرچہ زبرد آسان مرد!
ترا شایان چنیں مرگ است ورنہ²
لذر مرگ کہ خواہی میتوان مرد!

1. *Bal-i-Jibril*, p. 42/334.

2. *Armaghan-i-Hijaz*, p. 114/996.

"Never consider a man as dead who stood the test. He does not in reality expire although he passes away under the sun.
Such is the death as you should deserve, otherwise you can die in whatever manner you like."

A believer strives in the path of Allah. When he succeeds he says : "Allah be praised". When he fails he says : "Allah be praised". This behaviour is the hall-mark of a believer. He neither feels elated nor frustrated. His conviction is that everything belongs to Allah, including life. From Allah to Allah. Elation and frustration indicate a feeling of personal gain and personal loss, whereas a believer is a trustee of Allah regarding whatever apparently is his. A trustee, a real trustee, is one who is always ready to return what is entrusted to him to the owner. Life also is a trust and can be claimed back by the Master. Then why should a believer be afraid of death. But Allama Iqbal says :

مسانے کہ مرگ از ولے بلزرد جہان گردیدم و اورا ندیدم !¹

"I have not been able to find out a single Muslim of whom death be afraid, although I have travelled far and wide in the world."

Life can never flourish under constant fear of death. That is not a full life. It is always the good practical examples which inspire hearts to do good. It is the example of bravery that inspires bravery. But in a society where inspiring examples be not available life begins to shrink. High hopes lie scuttled and sink into the minds, unconscious layer. Under such despondent circumstances a voice of hope sounds odd. Allama Iqbal had to shake his despairing society into becoming awake to their appalling condition. They were to be made aware of the fact that they were not alive. They were dead and they did not know it. Says Allama Iqbal :

وائے قومے دل زحق پرداخته !! مرد و مرگ خویش را نشناخته²

"Woe be to a nation which stands far removed from Truth (God) and hence has died but is not ware of her death."

1. *Armaghan-i-Hijaz*, p. 40/922.

2. *Pas Chih Bayed Kard*, p. 16/812.

Such persons are fugitives from life. They enjoy the society of only those who do not talk of life. Like-minded people are a fraternity. Lovers of escape from the challenges of reality are also a closely-nit brotherhood. Tavern tots have their own circles. Hunters like hunters. Lovers are fond of lovers. "Birds of a feather flock together" Hazrat Sheikh Abd-al-Qadir al-Jilani states :

"You are spiritually dead hence you keep company of those who are spiritually dead. You should adopt the company of the alive, the noblemen and the sons of noblemen. But you are a grave hence you come to a grave like you. You are a corpse, you come to a corpse like you. You are a cripple and a cripple like you is your leader. You are blind and a blind man like you is your guide."

Allama Iqbal had admonished the Muslim Ummah the enslaved people, for their death-like lethargy. He exhorted them to be up and doing and urged them to check the account of their deeds everyday to know whether they found themselves better than what they were the day before.

اگر امروز تو تصویر دوش است بخاک تو شرار زندگ نیست!²

"If your today is a true copy of your yesterday then your body of clay contains no spark of life."

Breathing-dead bodies can be reenlivened and Allama Iqbal tells us how. But it is a different subject and demands separate treatment.

J. Al-Fath-ur-Rehmani, Egypt. p. 199.

2. *Param-i-Mashrie*, p. 37/207

IQBAL'S IDEAL PERSON AND RUMI'S INFLUENCE

Riffat Hassan

A cursory glance at any part of Iqbal's philosophy, in particular his conception of "Mard-e-Mo'min", would reveal Rumi's profound influence. Rumi was Iqbal's acknowledged 'murshid'. Professor Hakim has observed, "If a free man like Iqbal could be called the disciple of any man, it is only of Rumi".¹ Rumi is Iqbal's intellectual progenitor, and it is only with reference to this great mystic-poet that Iqbal admits with frank pride :

تو ہی ہے اسی قافلہ شوق میں اقبال
جس قافلہ شوق کا سالار ہے رومی²

You too belong to the caravan of Love—
that caravan of Love whose chief is Rumi.

Iqbal's view of evolution has been greatly influenced by Rumi whose ideas on the subject were a message of hope and not despair and did not bring the gloom and despair which came in the wake of Darwin's theory.³ For Rumi the lowest form of life is matter but matter is not dead or inert :

باد و خاک و آتش بندہ اند بامن و تو مردہ باقی زندہ اللہ⁴

Air and Earth and Fire are slaves,
for you and I they are dead, but not for God.

1. Hakim, K.A., "Rumi, Nietzsche and Iqbal", *Iqbal as a Thinker*, Lahore, 1966, p. 201.

2. *Bal-i-Jibril*, p. 200.

3. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, 1962, 121-122.

4. Rumi, J. *Masnavi-e-Ma'navi*, (edited by Furuzanfar, B and Ghosh, M) Tehran, 1963, Book I, p. 53.

According to Rumi, the self originated in the form of matter consisting of dimly-conscious monads. Rumi's theory is stated thus :

و ز چهادی در لیسان او فتاد و از جهادی باد لساورد از ترد نامدش حمال نبات هیچ باد خلاصه در وقت چار و ضمیران میکشد آن خالتی که دالیش تاشد اکثرون عاقل و دانا و زفت هم ازین شغلش نصول کرد نیست ²	آمده اول باقیم جهاد سالها الدر لبان عمر گرد و زلائق چون بسیران او فتاد جز همان میل که دارد سوی آن باز از حیوان سوی انسالیں پسجین اقلیم تا اقلیم رفت عقلمناسے او نیش پالیست
---	--

First man appeared in the class of inorganic things

Next he passed therefrom into that of plants

For years he lived on as one of the plants,

Remembering nought of his inorganic state so different,

And when he passed from the genitive to the animal state,

He had no remembrance of his state as a plant,

Except the inclination he felt to the world of plants,

Especially at the time of spring and sweet flowers ;

Like the inclination of infants towards their mothers,

Which knew not the case of their inclination to the breast.

Again the great Creator, as you know,

Drew men out of the animal state into the human state.

Thus man passed from one order of nature to another,

Till he became wise and knowing and strong as he is now

Of his first souls he has now no remembrance,

And he will be again changed from his present soul.

(Translation by Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, pp. 121-122.)

Iqbal's concept of the evolution of human beings expressed in lines such as the following is strongly reminiscent of Rumi's thought on the subject :

جو نہ بیدار انسان میں وہ گھری نیند سوتا ہے

شجر میں، پھول میں، حیوان میں، پتھر میں، ستارے میں²

That which is conscious in human beings sleeps a deep sleep
in trees, flowers, animals, stones and stars.

1. *Masnavi-e-Ma'navi*, Book IV, pp. 173-174.

2. *Bang-e-Dara*, p. 143.

and

کمن کمن جتن سے میں نے بنایا
رتبہ بس رکھہ ہایہ بے ہایہ
حیوان کو وحشی، جامد کو حیوان¹
جانشی کو حیوان²

With great effort have I made,
rank by rank, part by part,
inorganic into organic, organic into animal,
animal into brute, brute, into, human.

For Iqbal, as for Rumi, God is the ultimate source and ground of evolution.³ He does not regard matter as something dead because from the Ultimate Ego only egos proceed

نور یزد جز خودی از ہر تو او نہیزد جز گھر اندر رزو او⁴

From its ray nothing comes into being save egos,
From its sea, nothing appears save pearls.

(Translation by Dar B.A. *Iqbal's Gulshan-e-Raz-e-Jadid and Bandagi Namah*, Lahore 1964, p. 36).

The Ultimate Ego is immanent in matter and makes the emergent emerge out of it. There are various levels of being or grades of consciousness. The raising note of egohood culminates in human beings.⁴

Iqbal shares Rumi's belief that evolution is the outcome of an impulse of life manifesting itself in innumerable forms. The vital impulse determines the direction of evolution as well as evolution itself. Life is that which makes efforts, which pushes upwards and outwards and on. All the striving is due to the elan vital in us, "that vital urge which makes us grow, and transforms this wandering plant into a theatre of unending creation".⁵

Like Rumi, Iqbal also looks upon evolution as something great and glorious, not as something signifying human sinfulness

1. Cited in Badvi, L. "A Forgotten Composition of Iqbal". *Iqbal Review*, January 1965, pp. 77-78.

2. Khatoon, J. *The Place of God, Man and Universe in the Philosophic System of Iqbal*, Karachi 1963, p. 121.

3. *Zabur-e-'Ajam*, p. 224.

4. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, pp. 71-72.

5. Durant, W. *The Story of Philosophy*, New York, 1933, pp. 345-346.

and degradation. The "Fall" is the beginning of self-consciousness—the stage from where persons of God would begin the conscious search for perfection. Greeting Adam, the Spirit Earth says :

خورشید جہاں تاب کی ضو تیرے شر میں !
 آباد ہے اک تازہ جہاں تیرے بھر میں !
 جھٹے نہیں بخشے ہونے فردوس نظر میں !
 جنت تری پنهان ہے ترے خون جگر میں !
 اے پکر گل کوشش ۱۸۴۴ کی جزا دیکھ !

The light of the world-illuminating sun is in your spark,
 a new world lives in your talents ;
 unacceptable is a paradise which is given—
 your paradise lies hidden in your blood.
 O form of clay, see the reward of constant endeavour.

One of the most notable characteristics of Rumi's thought is his ardent belief in the efficacy of constant endeavour.² Iqbal shares with Rumi this special kind of mysticism—sometimes referred to as the mysticism of struggle—the kind of mysticism which strengthens and fortifies, rather than weakens or puts to sleep, the potentialities of the Self. In his Introduction to *The Secrets of the Self*, Professor Nicholson comments, "As much as he (Iqbal) dislikes the type of Sufism exhibited by Hafiz, he says homage to the pure and profound genius of Jalaluddin though he rejects the doctrine of self-abandonment taught by the great Persian mystic and does not accompany him on his pantheistic flights".³ Although, as has been observed above, Iqbal could not follow Rumi into all the regions of mystic ecstasy, yet their mysticism—Rumi's and Iqbal's—have a lot in common. It was 'positive', it affirmed life and upheld passionately both the dignity and divinity of human beings. This mysticism may perhaps be best described in terms of Love—a concept which forms the chief link between Iqbal and Rumi. For both Rumi and Iqbal

1. *Bal-e-Jibril*, p. 179.

2. Vahid, S.A. *Studies in Iqbal*, Lahore, 1967, p. 102.

3. Nicholson, R.A., Introduction to the *Secrets of the Self*, Lahore 1964, pp. xiv-xv.

the ideal person is an embodiment of love, a paragon of "Ishq". For both of them love is assimilation and expansion. It is linked with the doctrine of hardness, and the sole mean of attaining "the Kingdom, the Power, and the glory". It is this attribute which distinguishes more than anything else, Iqbal's ideal person from Nietzsche's Superman and places him or her in close proximity to Rumi's "Mard-e-Haqq".

Not only do Rumi and Iqbal regard the advent of human beings on earth as a happy event, they are also staunch believers in the personal creation of destiny and the freedom of the will. In numerous places Rumi has reiterated the thought of the following lines :

اختیارے وست مارا یے گان حس را منکر شاف شد عیان¹

It is certain that we possess freedom of the will—
you cannot deny the manifest evidence of the inner sense.

عمل سے زندگی بنتی ہے جنت ہی جہنم ہی
یہ خاکی اپنی نظرت میں نہ نوری ہے نہ لاری ہے²

Through action life is made heaven or hell,
for this person of clay, by origin, is neither from heaven nor hell.

Both Rumi and Iqbal go beyond upholding the freedom of the will to a belief in "tawwakul" or trustful renunciation. "Tawwakul" is born not out of an awareness of one's helplessness, but is the result of "Iman", the vital way of making the world our own.³ "Iman", says Iqbal, "is not merely a passive belief in one or more propositions of a certain kind, it is a living assurance begotten of a rare experience".⁴ Only "strong personalities are capable of rising to this experience and the 'higher fatalism' implied in it".⁵

This 'higher fatalism' described thus by Tennyson :

"Our wills are ours, we know not how,

1. *Masnavi-e-Ma'navi*, Book V.

2. *Bang-e-Dara*, p. 307.

3. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p. 109.

4. *Ibid.*, p. 888.

5. *Ibid.*, pp. 109-110.

"Our wills are ours to make them Thine"¹ is described variously by Rumi and Iqbal. The former says :

ل فقط جبرم عشق را بے صبر کرد و الکه عاشق لیست جسو جبر کرد²

The word 'Determinism' causes Love to grow impatient,
only one who is not a lover regards 'Determinism' as a prison.

and the latter writes :

چوں فنا الدر رضاۓ حق شود بنۂ مومن قضاۓ حق شود³

When he (she) loses himself (herself) in the will of God
The Mo'min becomes God's instrument of destiny.

Both Rumi and Iqbal believe that the Ideal Person's life in God is not annihilation but transformation. "The Ideal Man freely merges his own will in the will of God in the ultimate relation of Love".⁴ It is more than likely that Iqbal's ideas about the deep love between human beings and a personal God which form one of the most profound and inspiring part of his writings, were clarified and strengthened through his contact with Rumi's thought.

The resemblance between Rumi's "*Mard-e-Haqq*" and Iqbal's "*Mard-e-Mo'min*" is quite unmistakable. In both cases the Ideal Person is a combination of the contemplative person and the person of action. Iqbal places more stress on action than Rumi does but this hardly constitutes a fundamental difference.

Both Rumi and Iqbal believe that the whole course of evolution is steered towards the creation of the Ideal Person. "He is the final cause of creation and, therefore, though having appeared last in point of time, he was really the first mover. Chronologically, the tree is the cause of the fruit but, teleologically, the fruit is the cause of the tree".⁵ To his Ideal Person, Rumi says :

1. Tennyson, A "In Memoriam, A.H.H.", *The Poetical Works*, London, 1954, p. 239.

2. *Masnavi-e-Ma'nawi*, Book I.

3. *Pas Che Bayad Kard A Aqwam-e-Sharq*? p. 14.

4. Hakim, K.A. *The Metaphysics of Rumi*, Lahore, 1959, p. 110.

5. *Ibid.*, p. 93.

پس بمعنی عالم اکبر توفی
ظاہر آن شاخ اصل میوه است
کر بنودی میل و امید نمر
پس بمعنی آن شجر از میوه زاد¹

Therefore, while in form thou art the microcosm, in reality thou art
the macrocosm

Externally the branch is the origin of the fruit ;

Intrinsically the branch came into existence for the sake of the fruit.
Had there been no hope of the fruit, would the gardener have planted
the tree ?

Therefore in reality the tree is born of the fruit, though it appears
to be produced by the tree.

(Translation by Nicholson, R.A. *Rumi, Poet and Mystic*, London, 1950,
p. 124.)

about his "Na'ib-e-Hahi" Iqbal says :

مدعای علم الامانت سر سبعان الذى اسراسه²

He is the final cause of "God taught Adam the name of all things."
(Sura, 2 : 29)

He is the inmost sense of "Glory to Him that transported His servant
by night" (Sura, 17 : 1)

(Translation by Nicholson, R.A. *The Secrets of the Self*, Lahore, p. 81)

and then turning to "the Rider of Destiny" proclaims

لوع السان مزرع و تو حاصلی کاروان زندگی را منزلي³

Mankind are the cornfield and thou the harvest,
Thou art the goal of Life's caravan.

(Translation by Nicholson, R.A. *The Secrets of the Self*, p. 84)

For both Rumi and Iqbal, the concept of the Ideal Person constitutes a democratic ideal which does not have the aristocratic bias of Nietzsche's Superman. Both Rumi and Iqbal believe that the Ideal Person can work miracles which do not, however, "mean the annihilation of causation but only bringing into play causes that are not within the reach of common experience".⁴

1. *Masnavi-e-Ma'navi*, Book IV, p. 27.

2-3. *Asrar-e-Khudi*, pp. 50-51.

4. *The Metaphysics of Rumi*, p. 110.

Iqbal, we may remember, said the "the region of mystic experience is as real as any other region of human experience."¹

It is not possible within the purview of these few pages to discuss in any depth the subject of this essay. However, an attempt has been made to indicate-in broad outline-some of the most striking similarities between the thought of Rumi and Iqbal in so far as they have a bearing on the genesis and growth of the Self and the emergence of the Ideal Person. Rumi's influence on Iqbal has been so all-pervading that it is not possible either to describe or to circumscribe it exactly. *Asrar-e-Khudi*-with Iqbal began his preaching of doctrine of incessant struggle, carries as its introduction the following lines of Rumi (quoted again in *Javid Nama*)

دی شیخ با چراغ بھی گشت گرد شهر
گرد دام ورد بلولم و السانم آرزوست
زین پسر ہان سست عناصر ولم گرفت
شیر خدا و رسم و ستام آرزوست
کفم کہ یافت می نشود جستہ ایم ما
گفت آنکہ یافت می نشود آنم آرزوست²

Last night the Elder wandered about the city with a lantern
Saying, 'I am weary of demon and monster : man is my desire.
The Lion of God and Rustam-e-Dastan, are my desire.
I said, 'The thing we quested after is never attained'.
He said, 'The unattainable—that thing is my desire'.
(Translation by Arberry, A. J. *Javid Nama*, London, 1966 p. 29)

and in conclusion one can hardly be better than to observe with one of Iqbal's biographers that "a more accurate and difficult description of Iqbal's own approach to ideals would be difficult to find".³

1. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p. 23.

2. *Asrar-e-Khudi*, p. 2.

3. Singh, I, *The Ardent Pilgrim*, London, 1951, p. 103.

PUNJAB IN IQBAL'S LIFE-TIME

Riaz Hussain

This Essay attempts to survey the social, political and economic forces at work in the Punjab from 1901—1938 and Iqbal's reaction to men and matters in the Punjab during most of his working life.

During the period under review the population of the Punjab was composed of Muslims (55%), Hindus (35%), located mostly in districts East of the Ravi, and Sikhs (13%). The three communities lived in a state of perpetual conflict in almost all walks of life, religious, economic, political, educational and social. In the rural areas the Muslims formed 57% of the population.

The Peasants' Economic Burden in Iqbal's Time

The Muslims during their rule had treated the Hindus with complete and unbiased justice. In the Punjab while Muslims owned the agricultural land, the Sultans and Mughal Kings had allowed the Hindu money lender¹ a monopoly in trade and finance. The economic position of the two communities was thus balanced. This balance was maintained under the sikh regime.

When the British wrested the Punjab in 1849, they materially changed this economic balance between the Muslim and the Hindu. The Mughal and Sikh Governments had kept a restraint on the power of the moneylender to extort unreasonably high rate of interest from his debtors. But the British gave a free rein to the Hindu moneylender to extort as much interest from his debtors as he could. The British magistrates zealously

1. The main Hindu bania (moneylending) castes were Aggarwal, Khatri and Arora.

Supported the moneylender in recovering his debts, even allowing him to confiscate the property, house, goods, tools and animals of the defaulting debtor. The entire weight of the British power was thus thrown behind the Hindu bania. The poor debtor, mainly Muslim, found himself entirely at the mercy of his creditor. In 1870 when Punjab was in the grip of a severe famine, the moneylender found his golden opportunity to expropriate the houses, lands and animals belonging to the Muslim masses. Mortgages had been rare in Mughal times, but under the British mortgages of land, houses and golden and silver ornaments appeared in every village and town of the Punjab.

In 1875—78 the total land area under mortgage was 1,65,000 acres. Within ten years it trebled so that in 1884—88, the land area under mortgage to Hindu moneylenders was 3,85,000 acres. In 1868, the number of moneylenders in the Punjab was 53,263. Under British patronage the moneylending class proliferated and in 1911 the number of moneylenders rose to 1,93,890.¹

At this stage the British grew frightened by the enormous economic power they had themselves put in the hands of the Hindu Moneylender. The British passed what was called the Land Alienation Act (1900) which was put into effect in 1901. The Act debarred the non-agricultural classes from owning land. Land could not be transferred to non-agricultural buyers. Non-agriculturist classes were also debarred from keeping the land in mortgage for more than twenty years.

The British reaped immense advantages from this Act. The peasant proprietor, looking upon the British as his deliverers, became a staunch supporter of British Imperialism. The Act also served the Imperial Policy of "Divide and Rule" by creating a sharp division between urban and rural interests. Henceforth all political, economic and social issues in the Punjab were understood, debated and resolved in rural and urban frame of reference.

And yet the Act did not eliminate the debts of the peasant proprietor. The irony was that the Democles' Sword of debt hung over the heads of even farm labourers and tenants who did not

1. These staggering statistics are recorded in M. Darling *The Punjab Peasant*, (London, Oxford University Press, 1947), pp. 172-73.

own an inch of land. About 1.25 million of them were under a debt liability of Rs. 20 crores. Another 120 crore rupees were owed to the moneylenders by small landowners. The total debt liability of landless peasants and landowners, thus added up to the enormous sum of Rs. 140 crores, out of which a major portion i.e. Rs. 80 crores was the liability of Muslims alone.¹

The Big Landlords were by and large free of debt. The areas where big Muslim Landlords could be found were Multan, Jhang, Mianwali, Muzaffargarh, Sargodha, Dera Ghazi Khan and Campbellpur. The big Hindu Landholdings were located east of the Ravi in Rohtak, Hissar and Ambala.

The Punjab Landowner's and the British Officer's Style of Life

The Landowners extracted rents and several kinds of tributes including women from their tenants. The British Government backed the Landowners to the hilt in the recovery of these levies from the poor tiller of the soil. To satisfy the demands of the Landlord and the British Revenue Officer, the peasant worked to the last ounce of his energy, yet neither the landowner nor the British Government did anything to improve the quality of peasants' life by providing schools, dispensaries, sanitation etc. It was a wholly one-sided relationship, where the tenant gave everything and received nothing. While the money flowed from the rural areas, both the landlord and the British Officer enjoyed in Lahore the most comfortable style of living. The British Officer sent his sons and daughters to public schools in Simla, Missouri or England; the landowner sent his son to Aitchison and daughter to Queen Mary in Lahore. Both classes maintained de-luxe cars and lived in spacious villas.

Developments in Education and Rise of the Middle Class

Towards the close of the 19th century many colleges and universities were founded all over the subcontinent. In the Punjab the first batch of graduates passed out from Government College, Lahore in 1870. The University of the Punjab

1. Riaz Hussain, *Politics of Iqbal*, Islamic Book Service, Lahore, 1977, pp. 52—56.

was founded in 1882. Forman Christian College was established in 1864. The Punjab Public Library was set up in 1888. This same period saw the opening of Islamia College in Lahore. Thus in the early part of the twentieth Century there appeared in towns a sizeable body of well-educated, intelligent and highly articulate middle class which was poised to answer the British in their own tongue in legal, constitutional and economic spheres. The British were bewildered. They began to confer liberally titles of Khan Bahadur and Nawab Sahib on Muslim landlords and Rai Bahadur and Rai Sahib on Hindu land-holders and set them up as countervailing force to the rising middle class in the cities. The British exploited the rural Punjab for Revenue for the civil administration and infantry for the Armed Forces.

Both the landlord and the British were frightened of the Urban middle class (of which Iqbal himself formed a part). The middle class was beginning to grasp the barbarity of the British-Landlord Exploitation and take steps to gain political strength by evolving All India social, educational and political organizations.

Politics of the Punjab

In order to insulate rural Punjab from the influence of the strident middle class the British resolved to keep the province backward in constitutional reforms. Legislative councils were set up in Bombay and Madras in 1861 ; in Bengal in 1863 and U P. in 1866.

Punjab was the last in getting a council in 1897. The council was restricted to nine members nominated by the Governor. The Indian councils Act of 1892 which provided for the enlargement of councils by indirect elections from public and municipal boards was not implemented in the Punjab.

Assam with a population of only 7 million was paired with Punjab (Population 20 million) in the Minto-Morley Scheme (1909), under which thirty member legislatures were set up in both provinces.

The Governor of the Punjab had no executive council till 1920. The first Punjab legislative council under Montague-Chelmsford Reforms (1919) was formed in 1921. Under these

reforms another dastardly blow was dealt to the Muslims. The Muslims had an over-all majority of 55% in the Punjab, but they were allotted only 50% seats in the Legislature. This position was however further reduced by seven representatives from Special Constituencies and nominated members. The Muslims were thus virtually reduced to a minority forming only 45% of the council.¹

The council was composed of :

(a) Elected Members

Muslims = 35

Sikhs = 15

Hindus and others = 21

— — — — —
71

(b) Nominated Members

(Official and Non-official) = 3

Total = 94

The Minto-Morley Scheme (1909) had provided that separate constituencies shall be clearly demarcated for every community in the provinces. In 1916 the All India Muslim League and the Indian National Congress concluded an agreement at a joint session at Lucknow (later known as the "Lucknow Pact")

A weightage scheme outlining the mode and quantum of communal representation in the Indian legislative councils was agreed upon by the two parties. Weightage meant that Muslims would forego a percentage of seats in their majority provinces. In return they would get more representation in those provinces where they were in a minority. For instance, according to the Lucknow Pact, Muslims would get 29% seats in Bihar where their population strength was 13%; 15% in C.P. where they were 4% and so on.² In their majority provinces, however, the Muslims had to make a great sacrifice.

1. Azim Hussain, *Fazl-i-Hussain*, Longman's Green (Bombay) 1947, pp. 150—153)/See also Riaz Hussain, *Politics of Iqbal*, (Islamic Book Service, Lahore, 1977), pp. 55-56.

2. Iahiaq Hussain Qureshi, *The Struggle for Pakistan*, (Karachi University Press, 1965), pp. 46-47.

Political vacuum on the Eve of Iqbal's Entry into the Punjab Legislative Council

In the back drop of these economic, educational and constitutional developments, Iqbal entered the Punjab legislative council in November 1926. He found the council dominated by big landowners, who were pet of their British masters. They were naturally conservative in their Political and economic stand-point. In a clash between the urban middle class and rural landowning interests, the feudal lords were always ready to trample underfoot the urban interest. In this they were invariably abetted by the British.

The landowners, shrewd though they were, lacked intellectual sophistication. Ironically, they looked for a leader from among the elite urban middle class. They were lucky to have Sir Mian Fazl-i-Husain, an astute political manipulator, who staunchly believed in maintaining the stranglehold of the British landowner Axis on the Punjab. To this end he founded the Unionist Party. The Party had no existence outside its Secretariat on Davis Road, Lahore. It was a club of Muslim, Hindu and Sikh feudal legislators presided over by Fazl-i-Husain. The Party never wanted, nor had any contacts with rural or urban masses. Parties of all India stature, the Congress or the Muslim League, had no effective organization in the Punjab. On the eve of Iqbal's entry into the council chamber, there was thus a complete political Vacuum in the Punjab. Iqbal's first care was, therefore, to fill this Vacuum. His affiliation with the Muslim League dated back to his Studentship days in London.¹ He now resolved to turn the Muslim League into a party of the masses.

A Political Dilemma

But before he could do that, he had to face the most difficult political dilemma of his life. Iqbal had to decide whether to sit on the Unionist benches in the Assembly or form a separate party of like-minded urban Muslim members. With his characteristic clear-minded-ness, Iqbal found an answer without compromising his cherished principles.

1. Riaz Hussain, *Politics of Iqbal*, (Islamic Book Service, Lahore, 1977), p. 59.

The unionists were committed to support the land alienation Act and Separate Electorates for Muslims. If Iqbal and other like-minded muslims had formed a Separate bloc, this would have seriously weakened the Unionist Party *Via-a-vis* the Congress and the Hindu Maha Sabha who were opposed to the land alienation act and separate electorates. Iqbal, therefore, chose the lesser of the two evils and decided to sit on the Unionist benches.

Though he was now technically a member of the Unionist Party, Iqbal had serious ideological differences with the party leader Mian Fazl-i-Husain.

Fazl-i-Husain's main loyalty was to rural feudal lords and the British rulers. Iqbal, on the other hand, wished to serve the interests of the Muslim masses and was vehemently opposed to the exploitation of workers and peasants by the landlords, banias and the British administration. He exasperated Fazl-i-Husain, British civil servants and the landed aristocracy by his forthright views on many vital issues.

The Doctrine of the Imperial ownership of Land

The land policy during the Hindu and Muslim rule in India had been to divide the land into three categories :

(1) Fallow and wasteland was the property of State. This was generally given by way of salary to servants of the State.

(2) Crown Land was the property of the Royal Family.

(3) Private Land over which the Proprietors had full rights. The State never claimed any proprietary rights over this land. The State, however, levied rates of taxes on this land which varied from age to age.¹

The British radically departed from this Land Policy on the assumption of Power in India. Unlike the Mughals who made India their home, the British viewed India as an alien conquered land. They, therefore, promulgated the theory that all Indian land was the Property of the British Crown.

Iqbal was one of the first men in India and certainly the only man in the Punjab to publically denounce this doctrine of

1. Romila Thapar, *A History of India*, (Baltimore, 1966), I, 46.

the British. Another iniquity to which Iqbal drew attention was the British land revenue system. Since it made no distinction between a small landholder and an absentee landlord, Iqbal demanded that land tax should be converted into graduated income tax. Iqbal's forthright views on land policy met with indignant reaction from Fazl-i-Hussain and his partymen. This was natural, because had Iqbal's demands been accepted and implemented, the feudal society of the Punjab would have become egalitarian.

Having assailed the barbaous Land Policy and the interest of the feudal class, Iqbal now demanded curbs on the vested interests of the elite bureaucracy, composed mainly of the British. The British civil servants drew enormous salaries, and allowances which coupled with spacious housing facilities, servan-furloughs, pensions and gratuities, gave them a much higher standard of living than any other comparable class of bureaucracy in the World. Iqbal categorically stated in a speech on the floor of the Punjab Assembly, "We spend much more than any other country in the world on the present system of administration."¹ British officials reacted sharply to this Statement and their henchmen on the Assembly floor dismissed out of hand Iqbal's suggestion that large cuts be made in the salaries of the bureaucrats.

Iqbal, however, remained undaunted. In an attack on the combined interest of all the three parasites on the Punjab peasants, namely, the bania, the British official and the feudal landlord, Iqbal suggested imposition of an inheritance tax on a property valued above twenty or thirty thousand rupees. The legislative council, dominated by all the above three classes naturally did not adopt Iqbal's sane suggestion.

Muslim Backwardness in Education

In the Sphere of education, Muslims were the most depressed community in the Punjab. It must be pointed out, however, that the whole Punjab was not a very advanced Province of India. The statistics upto 1920 show that on an average only 2.4% out of a population of 20 million were receiving educational

1. Riaz Hussain, *Politics of Iqbal*, p. 65.

The cause for this, in Iqbal's view was that "the disinterested foreign Government in this country wants to keep the people ignorant."¹

The Muslim educational institutions, already poor, were starved of Government Grants-in-aid under a deliberate policy to favour the wealthy Hindu community.

In his Assembly speech on the subject Iqbal quoted statistics to highlight the disparity in the treatment meted out to Muslim educational institutions. In 1922-23 out of the fifty-two new Schools receiving Government grant-in-aid, only sixteen were Muslim Schools. The financial break down was as follows :

Year	Total Amount of grants	Share of Muslim Institutions
1922-23	Rs 1, 21, 996/- (Rs one Lakh, twenty one thousand nine hundred and six)	Rs 29,213/- (Rs Twenty Nine thousand two hundred and fourteen)
Year	Total Amount of grants	Share of Muslim Institutions
1927-28	Rs 10,13,154/- (Rs Ten lakh thirteen thousand one hundred fifty four).	Rs 2,04,330/- (Rs two lakh, four thousand three hundred thirty)

During the fiscal year 1928-29 the statistical table showed a more glaring discrimination against the Punjab Muslim community.²

Year	Number and Amount of grants-in-aid		
	Hindu Schools	Sikh Schools	Muslim Schools
1928-29	13 (Rs 16973/-)	6 (Rs 9908/-)	2 (Rs 2200/-)

An Anglo-Hindu alliance was working against the interests of the Muslims. Politically the Unionist Muslim members of the legislature were dependent for patronage on the all-powerful British bureaucrats and for ministry-making on the support of the Hindu members of the Assembly.

1. Riaz Hussain, *Politics of Iqbal*, p. 65.

2. See Iqbal's Speech in the Punjab Assembly, 7 March 1930, also Riaz Hussain, *Politics of Iqbal*, (Islamic Book Service, Lahore, 1977), p. 66.

A stark example of the Anglo-Hindu alliance is furnished by Azim Hussain son of Sir Fazl-i-Husain. Azim Hussain reveals that Mahasbha members like Manohar Lal and Dr Gokal Chand Narang were kept in office against the wishes of the Muslim members of the Unionist Party and that the British Governor used the officially nominated members to give majority to the unpopular minister of education Manohar Lal.¹

Communal Relations

During the period under review, that is, during Iqbal's working life, communal relations in the Punjab, indeed throughout India, went from bad to worse.

In a five year period (1922-27), no less than fourteen major riots involving hundreds of casualties occurred between the Muslim and Hindu-Sikh communities. Iqbal stated on the floor of the House : "We are actually living in a state of civil war..."² Next day he told the members. "In this country one community is always aiming at the destruction of the other community.³ Under these circumstances Iqbal wondered whether it was desirable to become one nation with the Hindus in the Punjab or in India.



1. Azim Husain, *Fazl-i-Husain*, (Longman's Bombay), p. 165.

2. Iqbal's Assembly Speech, dated 18 July 1927.

3. Iqbal's Assembly Speech, dated 19 July 1927.



12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38
39
40
41
42
43
44
45
46
47
48
49
50
51
52
53
54
55
56
57
58
59
60
61
62
63
64
65
66
67
68
69
70
71
72
73
74
75
76
77
78
79
80
81
82
83
84
85
86
87
88
89
90
91
92
93
94
95
96
97
98
99
100

کتاب : اقبال آشنا

مصنف : ڈاکٹر حاتم رام پوری

لائل : ابجدی بہل کیشن معرفت ڈاکٹر حاتم رام پوری
اسلام پور ، قلم باغ روڈ ، مظفر پور ، بہار (بھارت)

ضخامت : ۶ + ۲۰۸ صفحات

قیمت : ۳۰ روپے

مبصر : رفیع الدین باشمی

زیر نظر کتاب ڈاکٹر حاتم (لیکچرر شعبہ' اردو ، چار یولیورسٹی ،
مظفر پور) کے سات تنقیدی و تجزیاتی مقالات کا مجموعہ ہے ۔

”اقبال اور گوئٹے“، اور ”نطشے کا فوق البشر اور اقبال کا مردِ مومن“
اس مجموعے کے اہم مضمونیں ہیں ۔ ڈاکٹر حاتم کے مطابق فاؤنڈٹ کا کردار
انہیں عہد کے ضمیر کی تعبیر ہے یعنی وہ حقیقی زندگی کا مظہر ہے ، اس
کے برعکس مردِ مومن ایک جہان تازہ کے نئے امکانات اور حیات کی تمام
اسکاف گزر کاہوں کا مسافر ہے ، اس اعتبار سے مردِ مومن کی زندگی کا آغاز
فاؤنڈٹ کے سفر کے اختتام سے ہوتا ہے ۔ اسی طرح نطشے سے فوق البشر کے
کمالات کی جو آخری حد ہے ، وہی مردِ مومن کا نکتہ آغاز ہے ۔

بھیتیت مجموعی ڈاکٹر حاتم رام پوری کا یہ مجموعہ خاصے کی چیز ہے
پندوستان کے علمی و ادبی سر اکڑ سے ہٹ کر مظفر پور جیسے دور امدادہ
علاقے میں ہوتے ہوئے مطالعہ اقبال کی یہ پر خلوص کوشش لائق داد ہے ۔
”اقبال آشنا“ میں مصنف نے اقبال کے بعض اہم تصورات کی تفہیم و
تعییر میں خاص دقت نظر کے ماتھے کاوش کی ہے ۔ یہ کتاب مصنف کی
راست فکری اور سائیہ ہی اقبال سے ان کی جذباتی دلچسپی کی دلیل ہے ۔

کتاب : نقشِ اقبال

مصنف : بروفیسر اسلوب احمد الصاری

ناشر : مکتبہ جامعہ لمیٹل، نئی دہلی (بھارت)

ضخامت : ۱۹۲ صفحات

قیمت : ۲۱ روپے

مصور : رفیع الدین پاشی

”نقشِ اقبال“ بروفیسر اسلوب احمد الصاری کے گیارہ تنقیدی مضمونیں ہر مشتمل ہے، انہیں سپرد قلم کرنے کا حruk یہ جذبہ تھا کہ اقبال کے کلام کی ایک معروضی، متوازن اور منصفانہ تعبیر و تفسیر حق شناسوں کے سامنے پیش کرنے کی سعی کی جائے۔ کچھ شبه نہیں کہ اس سعی میں وہ کامیاب رہے ہیں۔ ان کے لزدیک اقبال فہمی، حق شناسی ہی کا دوسرا روپ ہے۔

”اقبال کا تصور فقر“، ”اقبال کی شاعری میں ڈرامائی عناصر“، ”غالب اور اقبال“، ”مسجد فرطیہ“ اور ”ذوق و شوق“ کے تجزیاتی مطالعے اور ”کلام اقبال میں میاسی شعور“ تنقیدِ اقبال کے ہوانے موضوعات ہیں، تاہم مصنف نے روابطی ماتوں سے گریز کیا ہے۔

اسلوب احمد انصاری انگریزی ادبیات کے استاد ہیں، ان کا اسلوب نقد اردو کی مروجہ تنقید سے خاص، مختلف، بلکہ منفرد ہے۔ بعض تصریفات لفظیات کی تشریح مزید کے لیے ان کے ہاں انگریزی مترادفات کا خصوصی اہتمام ملتا ہے۔ بلاشبہ اس سے توضیح مفہوم میں مدد ملتی ہے، لیکن کافی ہار یہ بلا ضرورت محسوس ہوتے ہیں اور کہیں ان کی کثرت کھٹکنی ہے۔ بہر حال اہم بات تو یہ ہے کہ مفرغی ادب کے مثناوی ہونے کے باوجود، اقبال کے بعض دیگر فاقدوں کے بر عکس انہوں نے اقبال کو سمجھنے میں بڑی بصیرت اور توازن کا ثبوت دیا ہے۔

”نقشِ اقبال“ کی روشنی میں یہ کہنا غلط نہیں کہ مطالعہ ”اقبال کی دوسری صدی کا آغاز حوصلہ افزا“ کیا ہے۔

کتاب : اقبال—فن اور فکر IQBAL : MIND AND ART

مبعدر : حسن اختر

زیر تبصرہ کتاب انگریزی زبان میں ہے اور اس کا ترجمہ ڈاکٹر معروف نے کیا ہے شروع میں ڈاکٹر معروف کا دبیاچہ ہے۔ دبیاچہ کے بعد اقبال پر چھ مضامین شامل کتاب ہیں جن کے نام ذیل میں دیشے جاتے ہیں:

۱۔ اقبال کی تاریخ پیدائش -

۲۔ اقبال کی شاعری کا پندوستانی پس منظر -

۳۔ اقبال کی شاعری اور فلسفہ -

۴۔ اقبال ، شوبن باور اور قرآن -

۵۔ اقبال ، شاعر اور سیاست دان -

۶۔ اقبال ، اسلام اور زمانہ جدید -

اس کے بعد کتاب میں جار ضمیم ہیں۔ پہلے ضمیم میں فرمودات اقبال ہیں۔ دوسرے میں پندوستان ثانیز کے ایڈیٹر کے نام جگن ناتھ آزاد کے تین خط میں۔ تیسرا ضمیم میں اقبال منکھو اور ڈاکٹر یوسف حسین خاں کی اقبال کے بارے میں کتابوں پر تبصرے ہیں اور چوتھے ضمیم میں آئند نرائن ملا کے لالہ طور کے انگریزی ترجمہ کا تعارف ہے۔

جگن ناتھ آزاد نے ان مضامین میں اقبال کو بہ حیثیت شاعر، بہ حیثیت فلسفی اور بہ حیثیت مہاستدان کے تقید کے ترازو میں تولا ہے مگر انہوں نے ان سب میں سے ان کی شاعری کو زیادہ اہمیت دی ہے کیونکہ اکثر لوگوں نے ان کے اس پہلو کو خاص توجہ کا مرکز نہیں بنایا۔ انہوں نے امن سلسلے میں اقبال کی شاعری پر کئے گئے اعتراضات کا جواب دیا ہے۔

اس کتاب میں جگن ناتھ آزاد کا ایک مضمون علامہ اقبال کی تاریخ پیدائش سے بھی بحث گرتا ہے۔ امن سلسلے میں انہوں نے نہایت قابلیت سے مختلف لظریوں کا جائزہ لیا ہے اور ہاتھر اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ علامہ اقبال ۱۸۷۷ء کو پیدا ہوئے تھے۔

اقبال—فن اور فکر ، علامہ اقبال کے بارے میں انگریزی زبان میں بے حد مقید کتاب ہے اور ہمیں علامہ کے بارے میں غور و فکر پر مجبور کرتی ہے۔ اس کے مطالعہ سے ہم علامہ اقبال کو پہلے سے بہتر الدال میں سمجھنے کے قابل ہو جاتے ہیں۔

تبصرہ کتب

کتاب : پروفیسر مولوی حاکم علی (مرحوم)
 سابق ہرنسپل ، اسلامیہ کالج ، لاہور -

مؤلف : ہد صدیق

صفحات : ۲۷۱ ، قیمت : بیس روپے

بصیر : منتار جاوید

ملٹنے کا لہذا : مکتبہ رضویہ ، ۲۳۴ سوڈھیوال کالونی ملتان روڈ ،
 لاہور - ۲۵

پروفیسر مولوی حاکم علی (متوفی ۱۹۲۵ء) کا شمار امن دور کے
چیز ترین علماء و فضلاً میں ہوتا تھا۔ وہ علوم قدیمہ ہی کے نہیں ، علوم
جدیدہ — بالخصوص ریاضی ، شاریات ، سائنس اور منطق کے مایہ "ناز عالم" تھے
مولوی حاکم علی ، علامہ اقبال^۱ کے ہم عصر اور ہم مشرب ہی
نہیں ، اکثر ملی معاملات میں دمساز و رفیق کار رہے ہیں۔ دونوں ایک
علی میں رہے ، دونوں اسلامیہ کالج سے متعلق رہے۔ کچھ عرصے تک
رفیق تدریس بھی رہے۔ دونوں الجمن حیات اسلام کے دکن بھی رہے۔
ان کے درمیان راه و رسم کے متبر ترین راوی علامہ کے گھر بلو ملازم
علی بخش مرحوم ہیں جو علامہ سے ہلے مولوی حاکم علی کے ہاں ملازم
تھے۔ اندر وہ بھائی دروازہ ، بازار حکیمان کی علامہ اقبال کی ربانش گاہ ،
ایک طویل عرصے تک مولوی حاکم علی کا مسکن رہی۔

ہد صدیق صاحب (شعبہ آردو ، اسلامیہ کالج ، سول لائز ، نئے
زیر لظر کتاب مرتب کرنے اس شخصیت کو نئی لسل سے روشناس کرانے
کا فریضہ انجام دیا۔

یہ کتاب پروفیسر مولوی حاکم علی کی ذات کو ہی نہیں ، اس بورے
عہد کو قاری کے سامنے لاتی ہے جو تحریک آزادی کا پر آشوب اور کٹھن
دور تھا۔ مؤرخین ، محققین اور خاص طور سے اقبالیات پر کام کرنے والوں
کے لئے یہ کتاب ایک مائدہ کام دے گی۔

چہار رسائل شیخ الاشراق

(اردو ترجمہ)

مترجمہ

کمال محدث حبیب و ارشاد احمد

یہی لفظ کتاب شیخ شہاب الدین سہروردی مقتول کے چار فارسی رسائل کے ترجموں ہر مشتمل ہے۔ یہ فارسی رسائل امن وجہ سے اہم ہیں۔ کہ اردو میں ان ہر ابھی تک کام نہیں ہوا ہے۔ شیخ شہاب الدین سہروردی مقتول (شیخ الاشراق) نے تمثیل الداز میں جا بجا تصوف کی اہمیت کی جانب اشارے کیے ہیں اور اس امر کی بھی بالصراحت نشان دہی کی ہے کہ تصوف ہر ایک کے بس کا روگ نہیں۔ ترجیح میں کوشش کی گئی ہے کہ علامہ اقبال^{۲۵} کے تجزیے کی روشنی میں اُن کے فلسفہ کے خد و خال واضح کیے جائیں۔

قیمت : ۲۵ روپے

صفحات : ۱۲۹

البیان اکادمی پاکستان
۱۱۶ - میکاؤ روڈ، لاہور

سامنے بیان کئے اور کہا ، ”ان حالات کی بنا پر میں اعلان کرنے سے عبور ہوں لیکن میں آپ کو اپنے اسلام پر گواہ بنانے آیا ہوں ۔ میں اللہ کی وحدت اور حضرت پدھ مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت پر ایمان لاتا ہوں ۔ آپ قیامت کے دن اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں میرے ایمان کی شہادت دیجئے ۔ میری پہ عرصے سے آرزو نہیں کہ میں اس دنیا میں کسی لیک مسلمان کو اپنے ایمان کا گواہ بنا لوں ۔ خدا کا شکر ہے کہ آج میری پہ آرزو ہوئی ہوئی ۔

ڈاکٹر صاحب نے فرمایا ، ان چار واقعات سے آپ سمجھو سکتے ہیں کہ خداوند ہاک کیسے کیسے نامعلوم دروازوں سے خلق خدا کو اسلام کی طرف کھوپنج رہا ہے ۔ یہ چند واقعات مجھے معلوم تھے ۔ ملک کے پو حصے میں اسی قسم کے صدھا واقعات روز مرہ بیش آرہے ہیں ۔ ایسے تمام واقعات کو ایک کتاب میں جمع کر دیا جائے تو اس سے اشاعت اسلام کے کام کو یہ حد تقویت حاصل ہو سکتی ہے ۔

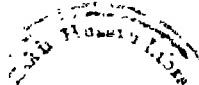


حضورؐ کی شخصیت مبارک موجود ہو لے ہو ، حضورؐ کا روحانی فیض آپ کے وجود باوجود ہی کی طرح زلگی کے ہر میدان میں کار فرما رہتا ہے ۔ یہ دوسری بات ہے کہ ہماری روحانیت امن قدر لطیف نہیں ہے کہ انہیں زلگہ رسول کے زلگی بخش فیوض کے عمل و دخل کو محسوس کر سکیں ۔ اگر کوئی الدھا سورج کو محسوس نہیں کرتا تو امن سے سورج کی عدم موجودگی ثابت نہیں ہو سکتی ۔

سوال صرف روحانی مناسبت کا ہے ۔ جہاں کوئی روح مناسب قابلیت حاصل کر لیتی ہے ، اس پر اسی وقت بلا تاخیر رسولؐ اللہ کے روحانی فیض کا آفتاب طلوع ہو جاتا ہے اور اس وقت وہ محسوس کر لیتا ہے کہ رسولؐ اللہ زلگہ ہیں ۔ سرکار دو عالمؐ بنفس تقیص جہاد کر رہے ہیں ، تبلیغ بھی فرما رہے ہیں ، اور بھولے ہوؤں کو داستے بھی بتا رہے ہیں اور گرتے ہوئے کہ گاروں کو تھام بھی رہے ہیں ۔
اب آپ رسولؐ اللہ کے فیض روحانی کی کار فرمائی کو واتھاں رنگ میں دیکھیں ۔

ڈاکٹر صاحب نے فرمایا ، کچھ عرصہ پوا ، ایک دولت مند ، تعلیم یافتہ ، روشن خیال اور کاروباری ہندو ، مولانا اصغر علی صاحب روحی ہر و فیر اسلامیہ کالج لاہور کے پاس آیا ۔ اس نے مولانا سے درخواست کی ، ”آپ ایک الگ کمرے میں آ جائیں“ ۔ مولانا اس کی درخواست کے مطابق تنہا کمرے میں چلے آئے اور فرمایا ، ”کیا ارشاد ہے ؟“ تو وارد نے کہا ، ”مولانا ! مجھے مسلمان بنایے“ ۔ مولانا نے اسلام کی تلقین کی ۔ خدا کی وحدت اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کا انفراد لیا اور بوجہ کہ آپ اس طرح تنہائی میں کیوں داخل اسلام ہوتے ہیں ؟
تو وارد نے بیان کیا ، میں نے کوئی اسلامی کتاب نہیں پڑھی ، کسی مسلمان عالم سے اسلام کو نہیں سمجھا لیکن خوش قسمتی سے کئی مرتبہ مجھے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی خواب میں زیارت ہوئی ہے ، اب میں حضورؐ کی محبت میں یہ تاب ہوں اور اسلام فیول کرنے پر مجبور ہوں ۔

مولانا نے بوجہ ، پھر آپ فیروز پور سے چل کر لاہور کیوں آئے اور کھلے ہندوں کیوں اسلام قبول نہ کیا ؟ تو وارد نے اسی سوال کے جواب میں اپنی تعلیم ، ملازمت ، کاروبار اور جانبیداد وغیرہ کے حالات مولانا کے



و ضرور آتی، مگر اسی کے ساتھ یہ بھی میں نے پر جگہ دیکھا گہ غریب سے غریب مسلمان عورتوں کے جسم میں بھی یہ بو موجود نہ تھی۔ میں اپنے بھی کی زندگی سے لے کر اب تک اس تفاوت پر غور کرتی رہی ہوں، لیکن سبب معلوم نہیں کر سکی۔ اب چند روز ہوئے، میں نے اس راز کو معلوم کر لیا ہے۔ میں نے معلوم کر لیا ہے کہ مسلمان چولک، خدا پرست اور ایماندار ہیں اور ان کی روح پاک ہے، اس واسطے ان کے جسموں سے ”اوہ نہیں آتی۔ وہ صاف کپڑے پہنیں یا نا صاف، ان کے جسم ضرور بو سے پاک ہوتے ہیں۔ لیکن اس کے برخلاف ہندو چونکہ مشرک ہیں اور ان روح پاک نہیں ہے اس واسطے خواہ وہ کس قدر بھی صاف اور پر تکاف لباس پہنیں، ان کے جسم ”بو سے پاک نہیں ہوتے۔ اس اعلان کے بعد عورت کی آنکھیں ڈبڈھا گئیں، اس کے چہرے پر جوش ایمان کی سرخیاں دوڑنے لگیں اور اس نے بھرائی آواز میں اپنے رشتہ داروں کو متینہ کیا، ”بجھئے اپنے حال پر چھوڑ دو، میں اسلامی توحید کے نور سے اپنی روح کو پاک کرنا چاہتی ہوں اس واسطے میں ضرور مسلمان ہوں گی۔“ اسی وقت عورت نے اپنے غضبناک رشتہ داروں کے سامنے کلمہ پڑھا۔ وہ عورت کے بیان پر بہت سٹھاناً مگر کوئی تسلی بخش جواب نہ دے سکے۔ عورت اپنے اصرار پر قائم رہی اور بالآخر مسلمان ہو گئی۔

(۲)

”ڈا کٹھر صاحب! اب چوتھی کہاں؟“ میں نے کہا
پہلے تمہید سن لیجئے۔“ ڈاکٹر اقبال نے فرمایا

شاید بعض لوگ یہ سمجھتے ہوں گے کہ حضرت مهدصلی اللہ علیہ وسلم اب تبلیغ دین نہیں فرماتے، ایسا سمجھنا مذہب عشق میں داخل خطا کاری ہے۔ رسول اللہ کی کوئی قوت ایسی نہ تھی جسیے وقتی یا زمانی سمجھا جائے۔ حضورؐ قیامت تک کے لیے پیشوائے انسانیت ہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ حضورؐ کی پر قوت قیامت تک کار فرما رہے ہیں۔ آپ قیامت تک کا جلال بھی قیامت تک کار فرمائی کرے گا اور جہاں بھی۔ آپ قیامت تک کے مجاذد ہیں، قیامت تک کے مبلغ ہیں، قیامت تک کے مصلح ہیں اور قیامت تک کیے رحمۃ النعمانیں ہیں بلکہ اس سے بھی آگے بہت دور تک

بھر پوچھا گیا، کیا کسی مسلمان مولوی یا مبلغ نے تمہیں
بھکایا ہے؟"

"میں زندگی بھر کسی مسلمان مولوی سے نہیں ملی۔" عورت نے
جواب دیا۔

"بھر کوف اسلامی کتاب پڑھی ہو گی۔" رشتہ داروں نے پوچھا۔

"میں نے کوف اسلامی کتاب دیکھی بھی نہیں۔" عورت نے کہا۔

اب لوگ متعجب ہوئے اور انہوں نے حیرت زدہ ہو کر پوچھا، تو
بھر تم کیوں مسلمان ہوئے ہو؟"

عورت نے کہا "میرتے ہی سانہاں مال تک سب جج رہے، وہ
بیسیوں شہروں میں گئے اور میں بھی ان کے ساتھ رہی، جس جگہ میں
گئی، پہیشہ اعلیٰ خالدان کی ہندو عورتوں کے ساتھ ہمارا تعلق رہا۔
مسلمان عورتیں بھی کبھی ہمارے کھر میں آتی تھیں مگر یہ سب خدمتکار
ہوئی تھیں۔ کبھی اصطبل کے بھتی کی یوں ہمارے ہاں آ جاتی، کبھی
دھوین کی لڑکیاں آ جاتیں، کبھی کسی مسلمان پسندواری کو ہم خود بلا
لیتے تھیں۔ میں، اس سے زیادہ اسلام اور مسلمانوں کے متعلق مجھے کچھ
معلوم ہیں ہے۔"

سامعین میں ذرا امید پیدا ہوئی اور انہوں نے کہا، "بھر تو کوف
وجہ نہیں کہ تم مسلمان ہو جاؤ۔" عورت نے بیان کیا، بے شک جن مسلمان
عورتوں سے میں ملی، وہ اکثر غریب محتاج اور میلی تھیں۔ متمول گھرانے
کی مسلمان عورتوں سے ملنے کا مجھے اتفاق نہیں ہوا مگر ہندو عورتیں جن کے
ساتھ رات اور دن میری نشست برخواست تھیں، سب امیر، متمول اور
روشن خیال تھیں۔ اس تفاوت کے باوجود میں نے بڑ جگہ ہندو اور مسلمان
عورتوں میں ایک واضح فرق دیکھا ہے۔"

اس آخری جملے پر تمام منیر والوں کے دل دھڑکنے لگے، سب کی نگاہیں
بے اختیار عورت کی طرف جوہک گئیں۔ ہر شخص حیرت و اضطراب کی
تصویر بن گیا اور دوسرے جملے کا التظار گرنے لگا۔ عورت نے اپنے
سلسلہ کلام کو جاری رکھتے ہوئے فرمایا، "لرق یہ کہ میں جس قدر
بھی ہندو عورتوں سے مل ہوں، ان کے جسموں سے مجھے ایک قسم کی

ڈاکٹر صاحب نے فرمایا ، اب یہ دیکھئے کہ دل کی دلماں میں کیسی دلیلوں پر عمل کیا جاتا ہے ؟ یہ چند ہی سال کا ذکر ہے کہ یہاں ایک بندو جمع کا انتقال ہو گیا ۔ اس کے کچھ عرصہ بعد یکایک یہ خبر مشہور ہوئی کہ ان کی بیوہ مشرفہ اسلام ہو رہی ہے ۔ یہاں کے بندوؤں کو قدرتی طور پر اس واقعہ سے نکایف ہوئی ۔ عورت کے عزیزوں و اقارب جمع ہو گئے اور اسے سمجھا ہے لگئے ۔ صب نے مل کر زور ڈالا کہ وہ مسلمان ہونے کے خیال سے دستبردار ہو جائے ۔ لیکن اس تمام ہباؤ کے باوجود عورت کے ارادے میں ذرا بھی تزالزل نہ آیا ۔

عزیزوں کی ناکامی کے بعد دوسرا قدم جو الہایا گیا ، یہ تھا کہ بندو دھرم کے مذہبی بہت اور پیشوا بلانے گئے ۔ انہوں نے کتناہیں سنائیں ، تاریخی حوالے دئے ، مذہبی احکام بتائے ، بندو دھرم کی سماجی کی دلیلیں پیش کیں ، تعلم و تعلیم کا سلسلہ گئی دن تک جاری رہا مگر عورت پر ذرا بھی اثر نہ ہوا ، اس نے تمام مذہبی احکام سن لیے اور آخر میں صرف یہ کہہ دیا کہ میں ضرور مسلمان ہوں گی ۔

اب آریہ ساج کے مبلغ بلانے گئے ، انہوں نے مخالفت کا دفتر کھولا ، مسلمانوں کے مظالم پیش کیے ، اسلامی احکام کی تردید کی ، مسلمانوں سے لفتر دلانی ، اور نگ ریب اور محمود غزنوی کا ذکر چھیڑا ، گانے کے نام پر اپیل کی ، یہ سلسلہ بھی گئی دن تک جاری رہا مگر عورت اب بھی اپنے ارادے پر مکرم تھی ۔

تیسرا قدم یہ تھا کہ عورت کو ڈرایا ، زد و کوب اور قتل کی دھمکی دی گئی ، خوف کے ساتھ طمع کے مناظر بھی سامنے لائے گئے ۔ مگر عورت اب بھی متاثر نہ ہوئی ۔

اب سوال و جواب شروع ہوئے ، عورت سے پوچھا گیا ، ”تم کیوں مسلمان ہونا چاہتی ہو ؟ کیا تمہیں مال و دولت کی خواہش ہے ؟ عورت نے کہا ، تم دیکھ رہے ہو ، میرے گھر میں کسی بھی چیز کی کمی ہے ؟

پھر پوچھا گیا ، ”تمہیں گیا کوئی ننسانی خواہش ہے ؟“ ”تم میری عمر کو دیکھ رہے ہو ، میں تو اب چند دن کی سماں ہوں ۔“ عورت نے جواب دیا ۔

پہیں اسلام کے قدیم اور جدید مبلغوں میں ایک واضح فرق نظر آتا ہے، قدیم مبلغوں کا وار، غیر مسلموں کے دلوں پر ہوتا تھا، وہ اپنی للہیت، بے نفسی، خوش خلقی اور اس احسان و مرمت کی جادو اور اداوں سے دلوں کو گرویدہ کرنے تھے اور ان طرح بزار پا لوگ از خود بغیر کسی بحث و تکرار کے ان کے رنگ میں رنگ جاتے تھے۔ مگر جدید مبلغوں کا حارا زور، دماغ کی تبدیلی پر صرف ہوتا ہے، وہ صداقت اسلام پر ایک دائم دیتے ہیں، مقابلے میں دوسرا حجت غیر مسلم پیش کر دیتے ہیں، اس پر بحث و تکرار شروع ہو جاتی ہے، مسلمان اپنی بات پر اڑ جاتا ہے، غیر مسلم اپنے قول پر تن جاتا ہے۔ اس سے ضد پیدا ہوتی ہے اور پدایت ہتم ہو جاتی ہے۔

مبلغین اسلام کو دلوں کے متاثر کرنے کے لیے نکنا چاہیے یا دساغوں کے؟ اس کے فیصلے کا آسان طریقہ یہ ہے کہ ہم فطرت کی روشنی کی پیروی کریں۔ غور کرنے سے معلوم ہو گا کہ فطرت، اپنی فتوحات حاصل کر کے لیے اپنا تعلق پیشہ دلوں سے جوڑتی ہے۔ فطرت کھانے میں لذت پیدا کرتی ہے اور آپ اسے بے اختیار کھانا جاتے ہیں، اس وقت ایک بھی شخص دماغ سے یہ نہیں پوچھتا، کیا یہ کھانا طبی لحاظ سے مفید ہو گا؟ آپ ایک ضروری کام پر جا رہے ہوئے ہیں کہ ناگہان پھولوں کی ایک خوشنازیں او لب جو کا ایک حسین نظارہ سامنے آ جاتا ہے، آپ وہاں بے اختیار یہ نہ جاتے ہیں، وہیں نہ لٹکی ہوا کا ایک دلنواز جھونکا آتا ہے اور آپ کو میٹھی نہیں سلا دیتا ہے۔ اس وقت کوئی شخص بھی دماغ سے یہ نہیں پوچھتا، مجھے سونا چاہیے یا نہیں؟ منصر یہ کہ فطرت پر کام میں اسی طرح دلوں کو گرویدہ کر کے اپنا مطاب نکالتی ہے، وہ دساغوں کی طرف کبھی متوجہ نہیں ہوتی۔ اسلام چونکہ سر اسر نور بصیرت ہے اس واسطے مبنیین اسلام کو چاہیے کہ اخلاق و محبت کی کیرانیوں سے دلوں کو اس طرح شکار کریں کہ ان میں سرکشی اور انکار کی سکت ہی باق نہ رہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ مبلغ اسلام، اسلامی کبریکفر کی عظمت کے مالک ہوں تاکہ سرکش سے سرکش آدمی بھی ان کے نامنے اپنی گردیں جھکا دیں۔ باق رہے دماغی مباحث اور عقلی تکرار تو اس سے نہ تو دل مطمئن ہو سکتے ہیں نہ منتقل ہو سکتے ہیں اور نہ فطرت وام ہو سکتی ہے۔

عزیز مدافون تھے ۔ میں ایک طرف کھڑی ہو گئی اور وہ قبرستان پہنچتے ہی بیشان حال قبروں کو درست کرنے میں مصروف ہو گیا ۔ وہ سنی کھود کھو دکر لاتا تھا اور قبروں کو درست کرتا تھا ۔ اس کے بعد وہ ہانے لئے آیا اور قبروں پر چوڑکاؤ کرنے لگا جب قبروں درست ہو گئیں تو بدھے نے وضو کیا، باته انہائے اور اہل قبرستان کے حق میں دعا کی اور واہیں چل دیا ۔ میں نے اس تمام عرصے میں نہایت ہی احتیاط سے اس کی تمام حرکات کو دیکھا اور حسوس کیا کہ اس کے پر کام میں اطمینان کا نور اور ایمان کی پنجگی جاوه گر ہے ۔ اب میرے دل پر ایک غیبی نشتر چلا اور مجھے حسوس ہوا کہ یہ بدھے کی خوبی نہیں بلکہ یہ اس دین حق کی خوبی ہے جس کا یہ بدھا پیرو ہے ۔ میں نے مسلمان ہونے کا فیصلہ کر لیا اور ہوٹل میں پہنچ کر بدھے سے کہا کہ وہ کوئی ایسی عورت بلا لائے جو مجھے اسلام کی تعلیم دے ۔ بدھا ف الفور انہا اور انہی ملا کی لڑکی کو بلا لایا ۔ اس نے مجھے خدا اور اس کے رسول پر ایمان لانے کی ترغیب دی اور لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ کا سبق سکھایا ۔

ڈاکٹر صاحب ! اب میں خدا کے فضل و رحمت سے مسلمان ہوں اور وہی عظیم الشان قوت ایمان ، جس سے کہ بدھے کا دل سیراب تھا ، انہی میںے میں موجود ہاتی ہوں ۔ اب مجھے انہی خدا پر اس قدر پختہ ایمان ہے کہ خواہ کس قدر بھی محبیت آئے میرے قدموں کو کبھی لغزش نہیں ہو سکتی ۔

(۳)

۲۹ اکتوبر ۱۹۳۰ء کو میں ڈاکٹر اقبال کی خدمت میں حاضر ہوا ۔ آپ آرام کر میں پر تشریف فرماتے تھے ، حقہ چل رہا تھا ۔ کل کی ملاقات میں آپ دو نو مسلموں کے واقعہات سننا چکر تھے ، آج باقی دو واقعہات سنانے کی فرمائش کی گئی تو آپ نے پہلے ایک تمہیدی تقریر ارشاد فرمائی جس کا خلاصہ یہ ہے :

قبول اسلام میں اصل جیز ”دل“ ہے ۔ جب دل ایک تبدیلی پر رضامند ہو جاتا ہے اور کسی بات پر قرار پکڑ لینا ہے تو پھر باقی جسم اس کے سوا کوچھ نہیں کرتا کہ وہ اس تبدیلی کی تائید کے لئے وقف ہو جائے ۔

بے قراری کے عالم میں اس کے پاس گاؤں بہنچی ، مجھے یقین تھا کہ اب لاوارث بٹھا اپنی تمام دنیا کو ختم کر چکا ہو گا - اس کے حواس ، ہوش و حواس سے بیگانہ ہوں گے ، اس کا دل و دماغ مقلہ ہو گا اور یامن اس کی ایسید کے تمام رشتے منقطع کر چکی ہو گی - انہی احساسات کو ساتھ لے کر میں بڑھے کے مکان میں داخل ہوئی اور نہایت ہی دل سوزی سے اس کے صفات پر غم کا اظہار کیا - لیکن مجھے یہ معلوم کر کے ازبکہ حیرت ہوئی کہ میرے اظہار افسوس کا اس بڑھے کے دل پر کچھ بھی انہی نہ تھا - وہ بڑی سے سکھی سے پیشہ تھا اور نہایت ہی غیر متاثر حالت میں میری گفتگو کو سن رہا تھا - جب میری گفتگو ختم ہو گئی تو بڑھے نے زبان کھولی اور اس نے پہلے کی طرح پھر آہان کی طرف اپنی انگلی انہا دی ، اور کہا میم صاحب ! یہ خدا کی حکمت کے کھیل ہیں ، جو کچھ اس نے دیا تھا ، واپس لے لیا ، اس میں پہارا کیا تھا ، جس پر ہم لینے دل کو برا کریں ؟ بندے کو ہر حال میں اپنے پروردگار کا شکر ادا کرونا واجب ہے - ہم مسلمانوں کو یہی حکم ہے کہ اللہ تعالیٰ کی رضا ہو صبر کریں ” -

اب لیڈی بارلس درد دل کی کیفیتوں سے لبریز تھی ، اس نے اپنا دیابان واتھے اٹھایا اور روپی ہوئی آواز میں کہا ، ”ذا کنٹر صاحب ! بڑھے کا یہ جواب میرے لیتے قتل کا پیغام تھا ، اس کی انگلی آسان کی طرف اٹھی ہوئی تھی اور نشر غم بن کر میرے دل کو کریبد رہی تھی - اب میں نے اس مرد ضعیف کی پختگی ایمان کے سامنے ہمیشہ کے لیے اپنا مصنوعی نہیں بلکہ حقیقی ہے - اب میں نے کہا ، اے میرے بوڑھے باپ ! اب تم اکیلے اس گاؤں میں رہ کر کیا کرو گے ؟ ہرے سانہ ہوٹل میں چلو اور آرام سے زندگی بسر کرو - بڑھے نے میری اس دعوت کا شکریہ ادا کیا اور یہ نکلف میرے ساتھ ہوٹل میں چلا آیا - یہاں وہ دن بھر ہوٹل کی خدمت کرتا اور رات کو خدا کی یاد میں مصروف ہو جاتا تھا - ”

کچھ عرصہ کے بعد اس نے کہا کہ میں آج قبرستان کو جاؤں گا - میرے دل میں بھر وہی امتحان لینے کی لشک پیدا ہوئی ، دل نے کہا ، یہ دیکھنا چاہیے کہ وہاں اس کے صبر و تحمل پر کیا گزر فی ہے ؟ بڑھا ہوٹل ہے نکل کر اس خاموش اور ویران مقام کی طرف آیا جہاں اس کے تینوں

حکبھی انہی یتیم ہوئے کی سکم سنی کو دیکھتا ہو گا اور غم میں ڈوب جاتا ہو گا مگر دوسرا ہی قدم ہر یہ سوچنے لگتی تھی ، جب ان کا معصوم ، گھمن اور لاوارٹ بوتا مان اور باب کے فراق میں بلبلاتا ہو گا تو وہ کسی طریقے سے اس کے اور اپنے دل کا اطمینان کرے گا ۹ وہ ان کے والدین کی قبروں کو کھانا چھپانے کا ۹ وہ اس کے آنسوں کی جوابیتی سے کیونکر عہدہ برا ہو گا ۹ وہ انہی ضعیفی اور اپنے ہوتے کے تاریک مستقبل ہر کیا ہرده ڈالے گا ۹ ان تمام سوالات نے سیرے دل اور دماغ کے لیے جو قطعی فیصلہ مہما کیا ، یہ تھا کہ بڑھے کا وہ پہلا صبر اور استقامت ختم ہو چکی ہوگی ۔ میں اسی فیصلے کو لے کر بڑھے کے گھر میں داخل ہوئی اور اس کی تازہ مصیبت پر افسوس کا اظہار کیا اور اسے انہی بحدرتی کا پقین دلایا ۔ بُلھا نہایت ہی امن و سکون سے میری درد مندانہ باتیں ستارہ لیکن جب ان کے جواب کی نوبت آئی تو اس نے پھر انگلی آہان کی طرف اٹھا دی اور کہا ”میم صاحب ! خدا کی تقدير میں کوئی بشر دم نہیں مار سکتا ۔ اُسی نے دیا تھا اور وہی لے گیا ، پھر میں بحال میں اس کا شکر ادا کرنا واجب ہے ۔“

لیڈی بارنس بڑھے کے الفاظ نقل کرنے کے بعد بھر رکی ، گویا کہ وہ مجھ سے ان الفاظ کی داد طلب کر رہی تھی ۔ اس نے تھوڑا تامل کیا ، ایسا تامل جس میں ایک قسم کی محیوت ملی ہوئی تھی ۔ لیڈی بانس نے انہی سلسہ کلام کو پھر شروع کر دیا اور کہا ، ”ڈاکٹر صاحب ! میں جب تک بڑھے کے ہاس بیٹھی رہی ، نہ اس کے مینے سے آنکھیں سے آنسو گرا اور نہ زبان پر افسوس کا لفظ آیا ۔ وہ اس طرح اطمینان کی باتیں کرتا تھا کہ گویا اس نے اکاوٹے بیٹھے اور ہو کو زمین میں دفن نہیں کیا بلکہ انہی زندگی کا کوئی بڑا فرض ادا کیا ہے ۔ تھوڑا عرصہ بعد میں وہاں سے واپس لوئی ۔ میں بڑھے کی پنځگی ایمان پر یا انکل حیرت زدہ تھی ۔ میں بار بار غور گرفت تھی اور تھک جاتی تھی مگر مجھے ہر یہ سعہ حل نہیں ہوتا تھا کہ امن درجہ مصیبت میں کسی انسان کو یہ استقامت حال کیسے نصیب ہو سکتی ہے ؟

چند روز کے بعد اس کا معصوم ہوتا یہی گزر گیا ۔ امن اطلاع کے بعد میں نے انہی اندازہ شناسی کی تمام قابلیتوں کو نئے سرے سے انہی دماغ میں جمع کیا تاکہ اس کے حال کا اندازہ کروں ۔ میں یہی

لیڈی بارنس اتنا گھمہ کر رک گئی - ایسا معلوم ہوتا تھا کہ
امن نے کوئی نہابت ہی عجیب معجزہ پیان کیا ہے اور اب وہ زبان
سے بھی سے یہ مطالبہ کر رہی تھی کہ میں بھی امن کے ساتھ مل کر جو
کا اظہار کروں - میں نے کہا ، لیڈی صاحبہ ! بہر ؟

لیڈی نے بہر اپنا قصہ شروع کیا اور کہا ، ڈاکٹر صاحب ابا
کا آسمان کی طرف انگلی اٹھانا بھیش کے لیے میرے دل میں پیوست ہو
میں بار بار امن کے الفاظ پر غور کرتی تھی اور حیران تھی کہ الہ
ام دلیا میں امن قسم کے صابر ، شاکر اور مطمئن دل بھی موجود ہے
بھیج بڑی کاوش یہ تھی کہ بذھے نے ایسا ہر استقامت دل کیسے ہا
اسی غرض سے میں نے پوچھا ، کیا مرحوم کے اہل و عیال بھی توہ
وہ کہنے لگا "ایک چھوٹا بچہ ہے اور ایک بیوی ہے - " بذھے کے
جواب نے میری حیرت کو کم کر دیا ۔

میں نے بذھے کے اطمینان قلب کی یہ تاویل کی کہ چونکہ
موجود ہے ، اس واسطے وہ امن کی زندگی اور محبت کا سہارا ہو گا - ڈاکٹر
صاحب ! میں نے امن تاویل سے اگرچہ انہی دماغ کو پہچا لیا
میرے دل کو اطمینان نہ ہوا اور میں براہر امن پرستال میں لگ رہی
کسی طرح انہی بذھے ملازم کے دل کی صحیح کیفیت سمجھوں ۔

واقعہ کے تھوڑے ہی دن بعد یتیم بھر کی مان بھی چل بسی -
سے میرے دل کو بہت تکالیف ہوئی ، بذھے کی بہو کا غم میری عقر
چھا کیا ، مگر نہیک اسی وقت میری وہ قدیم اترپ بھی جاگ ائی اور
نے خیال کیا کہ بذھے کے استھان کا اصل وقت یہی ہے - میرے دل پر
کی طویل خدمت گذاریوں کا اثر لہا - امن کے نوجوان فرزند کے انتقال
بعد اب امن کی بہو کی موت اور اس کے ہونے کی یتیمی نے امن اثر
اور بھی زیادہ چمکا دیا تھا - لیکن فطری اور رسمی پمدردی اور دلس
کے علاوہ اصل چیز جو میری دلچسپیوں کا حقیقی سرکز تھی ، یہ تھی
میں بذھے کی کیفیت قلب کا صحیح اندازہ کروں ؟ میں دوسرا سے دن
کے کافلن سکو ، جو بالکل تریب ہی تھا ، روانہ ہوئی - اس وقت جذبات
تخیلات کی ایک بی تاب کائنات میرے پر رکاب تھی - میں بر ایک قدم
یہ خوال کرتی تھی کہ امن تازہ صعوبت نے بذھے کے دل کی حالت کو
دیا ہو گا - وہ کبھی الہی ضعیفی اور زیارت حال پر غور کرتا ہو گا ،

ول اسلام ہے۔ آپ ایک نو مسلم فوجی المکریزی کی بیوی تھیں۔ چند ل کا ذکر ہے کہ یہ دولوں میان بیوی ایک مقدسے میں مبتلا ہو گئے۔ اسی سلسلے میں میرے ہاس آئے۔ چونکہ الزامات نا درست تھے اس ہ تھوڑی پریشانی کے بعد عدالت نے ان دونوں کو عزت کے ساتھ بری ر دیا۔ ان کے چند روز بعد لیڈی بارنس میرا شکریہ ادا کرنے کے لیے ہور تشریف لائیں۔ اس وقت میں نے سوال کیا، لیڈی صاحبہ! آپ کے نرف ہے اسلام ہونے کے اسباب کیا ہیں؟

”مسلمانوں کے ایمان کی پنگی، ڈاکٹر صاحب۔“ لیڈی بارنس نے واپس دیا۔

”لیڈی صاحبہ! میں نہیں سمجھتا، اس سے آپ کی کیا مراد ہے؟“
کثیر اقبال نے پوچھا۔

”ڈاکٹر صاحب! میں نے دیکھا ہے کہ دلیا بھر میں کوئی بھی م ایسی نہیں ہے جس کا مسلمانوں کی طرح ایمان پختہ ہو۔ میں، ی چیز نے مجھے اسلام کا حلقة بگوش بنانا دیا ہے۔“ لیڈی بارنس نے ناظریہ پیش کر کے تھوڑا سا تامل فرمایا اور کہا، ”ڈاکٹر صاحب! ایک ہوٹل کی مالکہ تھی۔ یہیں ایک دفعہ میجر صاحب کھانے کے آئے تھے۔ مجھے معلوم ہوا کہ وہ مسلمان ہیں، تھوڑا عرصہ ہاری نگوئیں جاری رہیں اور ان کے بعد میری ان سے شادی ہو گئی۔

میرے ہوٹل میں ایک ستر سالہ بُنہا مسلمان ملازم تھا۔ اس بُنہے فرزند نہایت ہی خوبصورت تھا۔ پچھلی بیماری میں جب یہ لڑکا س بسا تو مجھے بے حد صدمہ ہوا۔ میں بُنہے کے پاس تعزیت کے لیے ن، اسے تسلی دی اور دلی رنج و غم کا اظہار کیا۔ بُنہا نہایت غیرو اثر حالت میں میرے الفاظ سنتا رہا اور جب میں غم کی باتیں ختم کر لی تو اس نے نہایت شاکرانہ الداز میں آسمان کی طرف انگلی انہانی رکھیا:

”میم صاحب! یہ خدا کی تقدیر ہے۔ خدا کی امانت تھی، خدا رے کیا۔ میں غمزدہ ہونے کی کیا بات ہے؟ تو یہ حال میں خدا نے خوف کا شکر کرنا واجب ہے۔“

ہی خوشگوار تبدیلی پیدا ہو رہی تھی ۔ یکایک مجھے ایک خیال سوجھا ، اس طرح کہ تمام جسم میں ایک بجلی سی دوڑ گئی ۔ میں نے محسوس کیا کہ غیب سے ایک نشرت چلا ہے اور میری کایا پلٹ گئی ہے ۔ میں نے خیال کیا کہ جس قوم کا مذاق کھانے کے معاملے میں اس قدر لطیف اور ہاکیزہ ہے ، دین اور روحانیت کے معاملے میں اس کا میغار کتنا کچھ لطیف اور ہاکیزہ ہوگا ؟ یہ کہہ کر مسٹر آہسن نے قہقهہ لکایا اور کہا ، ڈاکٹر صاحب ! مجھے لہ تو آپ کے کسی ملا نے مسلمان کیا ہے اور لہ صوف نے ۔ میں تو حضرت پلاو کے ہاتھ مشرف ہے اسلام ہوا ہوں ۔

ڈاکٹر صاحب نے فرمایا ، دو چار تھہروں کے بعد مسٹر داؤد آہسن ہر سجیدہ ہوئے اور کہنے لگے ، ”میں نے پلاو کی رکاب کے سامنے پیشہ کر مسلمانوں کی خوش مذاق اور اسلام کی لطافت کا جو الدازہ کیا تھا ، بعد کے مطالعہ اسلام سے وہ بالکل صحیح ثابت ہوا ۔ میں نے دیکھا کہ زندگی کے ہر ایک میدان میں اسلام صرف بلندی اور برتری کا علم بودار ہے ، اسلام کی سلطنت میں کہیں بھی بد مذاق اور پستی نہیں ہے ، جس قدر اسلام کی عبادت بلند ہے ، اس قدر اسلام کی تہذیب بھی بلند ہے ۔ جس قدر اسلام کے طعام و لباس بلند ہیں ، اسی قدر اسلام کے اعمال و اخلاق کی روایات بھی بلند ہیں ۔ میرے نزدیک کسی شخص کے قبول اسلام کے معنی یہ ہیں کہ وہ ساری دنیا سے اونچا ہو جاتا ہے اور ہر اس کی زندگی میں جس قدر بھی اعمال سرزد ہوتے ہیں وہ بھی دنیا بھر کے عملوں سے اونچے ہوتے ہیں ۔“

اس کے بعد مسٹر داؤد آہسن ہر پنسے اور پلاو کی تعریفیں کرنے لگے ، ہماری گفتگو کا ماحصل یہ تھا :

”پلاو زلہ باد“ ، ڈاکٹر اقبال نے کہا ۔ ”اسلام زلہ باد“ ، مسٹر داؤد آہسن نے جواب دیا ۔

(۲)

ڈاکٹر صاحب ! آپ کا دوسرا واقعہ کیا ہے ؟ میں نے پوچھا ۔

ڈاکٹر اقبال نے بیان کرنا شروع کیا :

مسٹر داؤد آہسن کے قبول اسلام سے زیادہ عجیب لہڈی بارلوں کا

”آپ کو تکلیف تو ضرور ہو گی مگر اسلام کی خدمت ہو جائے گی، آپ تکلیف کر کے ضرور ارشاد فرمائیں“ میں نے التاس کی
ڈاکٹر صاحب نے یان گرنا شروع کیا :

(۱)

مشہور انگریز نو مسلم مستر داؤد آپسون مرحوم (ایڈنپر مسلم آوث لک لاہور) ایک نہایت زندگی دل آدھی تھے۔ آپ کی عالمانہ زندگی کی عجیب و غریب خصوصیتوں میں سے ایک یہ تھی کہ آپ کو پلاوف سے نہایت ہی غیر معمولی محبت تھی۔ اگر کوئی شخص آپ کو پلاوف بھیجتا تھا تو آپ ہر اور کتنی کٹی پختے اس کا شکریہ ادا کرنے رہتے تھے۔ میں نے ایک دن مرحوم سے سوال کیا، آپ کے مشرف با سلام ہونے کے اسباب کیا ہیں؟

مرحوم نے فرمایا، ”میرے مسلمان ہونے کا قصہ نہایت ہی عجیب ہے۔ اگر میں عرض کروں تو آپ حیران رہ جائیں گے۔ میرا اسلام کے متعلق کوئی مطالعہ نہیں تھا، نہ مجھے کسی عالم و فاضل مسلمان کی صحبت میسر آئی تھی کہ مجھے پر اسلام کی خوبیاں منکشف ہوتیں۔ میں انگلستان سے آیا اور بمبئی میں رہتے تھا۔ پندوستان میں میرے سب سے چہلے دوست وہ لوگ تھے جو سیاسی تحریکات میں حصہ لیتے تھے، بمبئی کے مذہبی حلقوں سے نہ میرا نعارات تھا اور نہ تعلق۔ جب میں نے پندوستان کی سیاسی تحریکات میں حصہ اپنا شروع کیا تو بعض مقامی مسلمانوں سے بھی میری ملاقات ہوئی اور میں ان کے پار آنے جانے تھا۔ ایک مرتبہ ایک معزز مسلمان نے مجھے کہا تھے پر بلایا۔ اسلامی طریق کے مطابق دستر خوان بھیجا گیا، اس وقت جو چیزیں میرے سامنے لانی گئیں، اذ، میں ایک پلاوف بھی تھا۔ میری زندگی میں یہ پہلا موقع تھا کہ میری زبان اس جھشی نعمت سے لنت الدوز ہوئی۔ میں پلاوف کھا رہا تھا، مزے لے رہا تھا، مسحور ہو رہا تھا اور ساتھ ہی ساتھ کچھ غور کر رہا تھا۔“

”آپ کیا غور کر رہے تھے؟“ ڈاکٹر البال نے پوچھا۔

”میں نہیں کہہ سکتا، میرا غور کیا تھا، ڈاکٹر صاحب! میں صرف یہ کہہ سکتا ہوں، میں پلاوف کھا رہا تھا، مزے لے رہا تھا اور کچھ غور کر رہا تھا اور اس کے ساتھ ہی ساتھ میرے خیالات میں نہایت

”تحقیقات کرنے سے آپ کو معلوم ہو گا کہ پندوستان کے تسبیبات اور دیہات میں بزار ہا غیر مسلم حلقہ“ اسلام میں داخل ہو رہے ہیں۔ اگر کوئی شخص ان از خود مسلمان ہونے والوں سے ملے اور ان سے قبول اسلام کی آجوہات دریافت کر کے ایک کتاب میں جمع کر دے تو اس سے تبلیغ اسلام کے مقصد کو یہ حد تقویت حاصل ہو گی“ ۔

”کیا صداقت اسلام کے متعلق یہلے دلائل ناکاف ہیں؟“ میں نے بوجہها

بہت کاف ہیں، مگر اپسا کرنے سے کٹی ایسے عجیب اور جدید دلائل آپ کو ملیں گے کہ دنیا حضرت زدہ رہ جائے گی۔ میں یہ سمجھتا ہوں کہ دل اور دماغ کے کام کرنے کے طریقوں میں بہت فرق ہے۔ دماغ اکثر اوت اوت بزارہا ضبط سے مضبوط دلائل کو مسترد کر دینا ہے اور ان کی کچھ بھی بروا نہیں کرتا لیکن دل اس کے برخلاف، بعض اوقات کمزور سے کمزور چیزوں سے اس قدر متاثر ہو جاتا ہے کہ صرف ایک ہی جھٹکے میں زندگی کا سارا نقشہ بدلتا ہے۔ قبول اسلام کا جس قدر تعلق دل سے ہے، دماغ سے نہیں۔ اصل بات جو مبلغ کو معلوم ہونی چاہئے، یہ ہے کہ وہ کون کون سے نشرت ہیں ہن سے دل متاثر ہوا کرتے ہیں؟ کفار اور مشرکین کے انقلاب حیات کی بزارہا مثالیں تاریخ اسلام کے ہاں موجود ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک شخص اپنے حالات کے ماخت، ایک خیال یا ایک مذہب پر چنان کی طرح قائم ہوتا ہے۔ ناگہان خیاب سے اس کے دل پر نشرت چلتا ہے اور چشم زدن میں اُس کی زندگی کی تمام گذشتہ تاریخ بدلتا جاتا ہے۔ صداقت اسلام کے عقل دلائل تو آپ کے پام بہت ہیں، مگر قلب دلائل کم ہیں۔ اگر آپ نو مسلموں کے ہاں جائیں تو وہ بتائیں گے کہ اسلام کی وہ کون ہے ماختہ ادا تھی جو آن کے دل کو بھاگنی؟ اگر آن کے بیانات ایک کتاب میں جمع کر دیئے جائیں تو مجھے یقین ہے کہ انقلاب حیات کی ایک بانکل نئی دنیا، مبلغین اسلام کے سامنے آ جانے کی اور انہیں اشاعت اسلام کے لئے ایسے نئے دلائل یا جدید پتھوار مل جائیں گے کہ آن سے اسلام کا موجودہ کتب خاصہ خالی ہے۔

”ڈاکٹر صاحب! آپ کو بھی کوئی واقعہ یاد ہے؟“ میں نے بوجہها ڈاکٹر اقبال تھوڑی دیر چھ رہے، اس کے بعد فرمایا ”میں آپ کی کتاب کے لئے چار نہایت ہی دلچسپ مثالیں بھی کر سکتا ہوں“ ۔

- ۴۔ اسلامی خطبات - لاہور : گوشه ادب (س - ن)
- ۵۔ اسوہ ابراہیم - لاہور : سیرت بک ڈبو (س - ن)
- ۶۔ اسلام زندہ باد - لاہور : سیرت بک ڈبو (س - ن) ۱
- ۷۔ انسانیت موت کے دروازہ ہر - لاہور : گوشه ادب (س - ن)
- ۸۔ شہید کربلا -
- ۹۔ مطالعہ پاکستان - لاہور : سیرت بک ڈبو (س - ن)

ایک بار علامہ اقبال نے قرشی صاحب کو مشورہ دیا کہ وہ ایک کتاب لکھیں جس میں نو مسلموں سے قبول اسلام کی وجوہات معلوم کر کے جمع کی جائیں۔ ”اس سے انقلاب حیات کی ایک بالکل ثی دنیا مبلغین اسلام کے سامنے آ جائے گی اور انہیں اشاعت اسلام کے لیے ایسے نئے دلائل یا پتھیار مل جائیں گے کہ ان سے اسلام کا موجودہ کتب خالی ہے“ علامہ اقبال نے خود اس کتاب کے لیے قبول اسلام کے چار واقعات بیان کیے۔ قرشی نے اقبال کی تجویز ہر وہ کتاب ”اسلام زندہ باد“ کے نام سے تالیف کی اور اقبال کی زبانی وہ چار واقعات اس کتاب میں تحریر کئے۔ قرشی کی تمہید کے ساتھ انہیں ملاحظہ کیجیے :

”۱۳ کثر پھر اقبال ایک پختہ دماغ عارف تھے۔ اور حکیم آپ جب بھی کسی مسئلہ پر گفتگو فرمانتے تھے، اُس کے تعلق میں کلیات و تخلیقات کا اور اُن کے ساتھ ہی مثالوں اور حوالوں کا ایک مواج دریا آپ کے دماغ سے اُترتا تھا اور زبان سے بھی جاتا تھا۔“

۸ اکتوبر ۱۹۳۰ء کو راقم العروف موصوف کی خدمت میں حاضر ہوا، آپ آرام کرسی پر تشریف فرما تھے، حقہ سامنے رکھا تھا، رسمی مزاج ہوئی اور اس کے بعد تبلیغ اسلام کے عنوان پر گفتگو شروع ہو گئی۔

”آپ ایک کتاب لکھیے“، ڈاکٹر صاحب نے فرمایا۔

”کیسی کتاب؟“ میں نے پوچھا

۱۔ عبدالمجید قرشی - اسلام زندہ باد (لاہور : سیرت بک ڈبو،

اور ملکی ملازمتوں کی تحقیقات کے لیے کمیشن کا تقرر منظور کیا گیا ہے اسی طرح ملک کی تقسیم جدید کے لیے بھی کمیشن مقرر ہوا چاہیے۔^۱

ان کے نزدیک پاکستان، اسلام کی اٹھان کا ایک گوشہ ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”آج تہذیب کا علم سرنگوں ہو چکا ہے۔ آج سائنس کے کمالات یتیسوں کی طرح کھڑے ہیں اور انسانیت کی مصوبیت کا ماتم کر رہے ہیں۔ ضرورت ہے کہ اسلام، ہر دنیا کے کسی آزاد گوشہ سے سو اٹھانے اور اہل دنیا کو عدل کی راہ دکھانے۔ اسلام کی اٹھان کا یہ گوشہ پاکستان ہو گا۔ آف پاکستان سے انسانیت کی تعمیر لو کا علم بلند کریں۔

آف! حصول پاکستان کے لیے اپنی تمام قوتیں وقف کر دیں۔ آف خون کے آخری قطروں سے پاکستان کے لیے لڑیں۔^۲

قرشی تحریک پاکستان کے ایک مخصوص کارکن تھے۔ ان کا پندرہ روزہ اخبار ”ایمان“ تحریک کا داعی تھا۔ ایکن اسے حالات کی ستم ظریفی جانتے کہ نیام پاکستان کے بعد عبدالmajid قرشی نہایت سے رحانہ طور پر قتل کر دئے گئے۔ ۱۹۷۹ء اپریل ۱۹۷۹ء کو اچانک خبر ملی کہ وہ اپنے سکان میں مردہ پائے گئے۔ ان کا مکان کئی روز سے بند تھا اور وہ خود لاپتہ تھے۔ ان کے بھائی کو کچھ شک ہوا، چنانچہ جب ہولیں کی لگرانی میں مکان کھلوایا گیا تو باورچی خانے میں قرشی کی نعش ایسی حالت میں پائی گئی کہ غالباً ان کو قتل کئے ہوئے پندرہ روز سے زیادہ عرصہ گذر چکا تھا۔ ان کے قاتلوں کا سراغ نہ مل سکا۔

ہفتہ وار ”تنظيم“ اور پندرہ روزہ ”ایمان“ کی ادارت کے علاوہ ان کی یادگار مندرجہ ذیل کتابیں ہیں۔

۱۔ درس قرآن۔ پارہ اول۔ لاہور: سیرت بک ڈبو (س۔ ن)

۲۔ درس قرآن۔ پارہ دوم۔ لاہور: سیرت بک ڈبو (س۔ ن)

۳۔ بیغام قرآن۔ لاہور: سیرت بک ڈبو (س۔ ن)

۱۔ عبدالmajid قرشی۔ مطالعہ پاکستان (لاہور: سیرت بک ڈبو، [س۔ ن]) ۱۹۷۰ء۔
۲۔ ایضاً۔ ص ۱۰

قائم کی گئی۔ علامہ اقبال اس کے صدو چنے گئے اور عبدالجید قرشی سیکرٹری۔ علامہ اقبال نے امدادی فنڈ جمع کرنے کے لیے لوگوں سے اپل کی۔ قرشی نے "تبلیغ" کے زمانہ میں دس بزار روپیہ جمع کیا تھا۔ وہ ان کے نام سے نصفنا لصفی مسلم بنک امر تسر اور دی سنٹرل کو آپریٹو بنک امر تسر میں جمع تھا۔ قرشی کے مطابق :

"مسلم بنک کا روپیہ ایک ایک معطی کی منظوری کے بعد ۱۵ اکثر اقبال مرحوم نے غزی نادر شاہ مرحوم کی امداد کے لیے افغانستان بھیج دیا" ۔

قرشی ایک مخلص اور درد مند مسلمان تھے۔ شدھی اور سنگھن کی تحریکیں ان کے سامنے اپنے اور انہوں نے مسلمانوں کے خلاف چلانی گئیں ان تحریکوں کے خلاف مقدور بھر جدو جہد کی۔ حتیٰ کہ وہ امن نتیجہ ہر پہنچ کہ مسلمانان بند کے مستقل کا حل تقسیم بر عظیم میں مضمون ہے۔ چنانچہ انہوں نے ۱۹۲۸ء اگست کو روز نامہ انقلاب لاپور میں ایک مضمون لکھا جو ان کے بقول تقسیم بند کی پہلی آواز تھی۔ وہ تحریر سکرتے ہیں ۔

"ہم چاہتے ہیں کہ ہندوستان کی ازسوںو نقشیم ہو جائے اور ہر ایک قوم کی زیادہ سے زیادہ آبادی کو علیحدہ علیحدہ حلقوں میں جمع سکر دیا جائے۔ مشاہد سننہ، صوبہ سرحد وغیرہ مسلم حلقہ اثر ہوں۔ لدھیانہ اور اس کے بعض ملحقات مکھی حلقة اثر قرار دئے جائیں اور بھر پر قوم کو اپنی اکثریت کا حلقة دیا جائے تاکہ وہ اپنے آپ پر خود حکومت کرے ۔۔۔ اگر حلقات ہائے اثر مختلف قوموں میں بالٹ دئے جائیں تو باہمی رقبات ختم ہو جائی ہے۔ زبان، تعلم معاشرت، قربانی اور باجه کے جھگٹے مٹ جائے ہیں۔ بشرطیکہ یہ حکومتیں اپنے "حدود اثر" میں آزاد ہوں اور مشترکہ معاملات باہمی رضا مندی سے سرکزی حکومت کو تفویض کر دیں۔ جس طرح مالگذاری، لگان

۱۔ انقلاب - ۱۱ اکتوبر ۱۹۲۹ء
۲۔ ایمان - ۱۱ اکتوبر ۱۹۳۹ء - بحوالہ منظور الحق صدیقی "اخبار ایمان میں علامہ اقبال کا ذکر" اقبال روپیہ ۲۰ : ۲ (جولائی ۱۹۴۹ء) ص ۶۴

بھی نہیں ؎ علامہ اقبال سیرت کمیٹی کے منعقد گردہ جلسوں اور جلوسوں میں شرکت بھی فرماتے۔ ہندرہ روزہ "ایمان" سے یہ خبر ملاحظہ کیجیئے:

علامہ اقبال سیرت کمیٹی کے جلوس میں

ڈاکٹر اقبال جالندھر کے جلسے اور جلوس میں شریک تھے۔ آپ نے تحریر کرتے ہوئے فرمایا:

"چند ماں ہوئے میں نے خواب میں دیکھا تھا کہ خدا تعالیٰ مولود شریف کے ذریعے یہ اس امت کو متعدد کرے گا۔ مجھے ابک عرصہ تک حیرت رہی کہ یہ واقعہ کس طرح رونما ہو گا۔ اب تحریک یوم النبی نے اس خواب کی تعبیر کو حقیقی طور پر نمایاں کر دیا،" ۱)

۱۹۲۹ء میں اقبال کے مشورے سے "چھین فی صد کمیٹی" کا قیام عمل میں لا یا کیا تو قرشی اس کے سپکرٹری مقرر کئے گئے۔ کمیٹی کا مقصد یہ تھا کہ پنجاب میں مسلمانوں کی آبادی چھین فی صد ہے، اس لیے انہیں تمام جمہوری اداروں میں چھین فی صد نیابت دلانی جائے۔ اقبال گو اس میں براہ راست شریک نہیں تھے لیکن ہس پرہ روشنائی کرتے رہے۔

اقبال کو افغانستان کے حالات سے زندگی بھر دلچسپی رہی۔ ۱۹۲۹ء کے اوائل میں جب وہاں خان جنگی شروع ہوئی اور امان اللہ خان کی جگہ بہہ سندھ نے حکومت پر قبضہ کیا تو جنرل نادر خان نے بھہ سندھ کی حکومت کے خلاف لشکر کشی کی۔ مسلمانان بند نے ان کو مالی امداد پہنچانے کے لیے سرمایہ اکٹھا کرنا شروع کر دیا۔ زخمی سہاہیوں، بیوہ عورتوں اور یتیم بیووں کی امداد و اعالت کے لیے "نادر خان بلاں احمر سوسائٹی" ۲)

۱۔ ایمان - ۲۰ مئی ۱۹۳۵ء - جموالہ منظور الحق صدیقی۔ "اخبار ایمان میں علامہ اقبال کا ذکر" اقبال روپیوں ۲۰ : ۲ (جولائی ۱۹۲۸ء) ص ۶۷

2. Statement of Newspapers and Periodicals published in the Punjab during the year 1933.

کے مطابق اس کا نام افغانستان بلاں احمر سوسائٹی تھا۔ اس میں تحریر ہے:

He is the Secretary of the Afghanistan Hilal Ahmar Society (Afghanistan Red Crescent Society) of which Sir Muhammad Iqbal is the President (p. 99)

پوسٹر، ستر بزار ہینڈ بول اور پندرہ بزار متفرق رسائل شائع گئے۔ سات بزار مساجد میں انہیں بزار خطبات جمعہ و عیدین تقسیم کرائے۔ سیرت کمیٹی کی سوا دو موشاخین تھیں جن کے ساتھ سوا دو بزار جامع مسجدیں ملحق تھیں۔ ان سب میں ہر تماز جمعہ کے موقع پر سیرت کمیٹی کے مرتبہ خطبات پڑھے جاتے تھے۔

عبدالجید قرشی کا طریق کاریہ تھا کہ چندہ نہیں مانگتے تھے۔ انہی گروہ سے بیسے خرج کر کے سیرت نبوی پر ایک کتابجہہ چھاپتے۔ اور لوگوں سے کہتے کہ وہ اسے بڑی تعداد میں خرید کر مفت تقسیم کریں یا کرائیں۔ اس سے جو آمدی ہوتی، اس سے ایک اور کتابجہہ چھاپ لیتے۔ اور ان طرح یہ مسلسلہ چلتا رہتا تھا۔ ”ایمان“ کا سالانہ چندہ تین روپے تھا۔ ”خربا“ سے صرف دو روپے لیتے جاتے تھے۔ اور اخبار کی آمدی اخبار ہی ہر صرف ہوتی تھی۔ ہر یہ بات بھی ہے کہ قوم سے چندہ مانگتے کی جگہ سیرت کمیٹی نے انہی سرمائی سے آٹھ بزار روپے قوم کے لیے وقف کیے اور تین بزار روپے مفتی اعظم فلسطین کو بھیجنے ۱۔

علامہ اقبال کو قرشی کی تحریک سے دلچسپی تھی۔ چنانچہ انہوں نے متعدد بار سیرت کمیٹیوں کے قیام، یوم النبی ص منانے اور سیرت کمیٹی کی طرف سے اسوہ حسنہ کی اشاعت کے مسلسلے میں تعاون کی اپیلیں کیں۔ مراکزی سیرت کمیٹی کے نام ایک پیغام میں اقبال کہتے ہیں:

”تحریک اتحاد نہایت مبارک ہے اور حضور ص رسالت مبارکی سیرت پاک کی اشاعت اس تحریک کو عملی صورت دینے کا بہترین ذریعہ ہے۔ مجھے یقین ہے کہ مسلمانوں کے موجودہ انتشار و تشتت کی حالت میں یہ تحریک نہایت مؤثر ہو گی۔“

فرد از حق، ملت از وے، زندہ است
از شعاع مهر او تا پنده است^۲

۱۔ عبدالسلام خورشید۔ وے صورتیں الہی (لاہور: قومی کتب خالہ،

۳۱۵ - ۳۱۴ ۱۹۶۷)

۲۔ ایمان۔ ۱۹۳۵ء۔ بحوالہ منظور الحق صدیقی۔ ”اخبار ایمان“

میں علامہ اقبال کا ذکر“ اقبال دیوبیو ۲۰ : ۲ (جولائی ۱۹۶۹) ص ۶۸

ہر دو گرام کی رفتار معلوم ہوئی رہے۔ تعلیم یا فن جامعات ایک خیال کی ہائند ہو کر ایک راستے پر چلنا شروع کر دے۔

۴۔ ہر گھر میں درس قرآن، تاکہ عروتوں اور بیویوں تک بھی اصلاح کی آواز پہنچے۔

۵۔ ہر مسجد میں ایک خطبہ جمعہ۔ سیرت کمیٹی ہٹی سے مال کے ۵۲ جمیعون کے لیے وقت کے مطابق اردو و عظیم صرف آٹھ آنے میں بھیجی جاتے ہیں۔ انہیں تاریخ وار جامع مسجدوں میں منالا چاہیے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ عام مسلمان بھی ہماری تحریک میں شامل ہو جائیں۔

۶۔ ہر شہر میں بیت الال۔ ہر مقام پر تنظیم صدقات و زکوٰۃ سے غربت اور بیکاری کا علاج۔

۷۔ ہر مسلمان کے لیے لازمی ورزش اور ہرید، تاکہ ہر مسلمان انی حفاظت کے قابل بن سکے۔

قرشی کی زندگی کا مشن اسوہ حستہ کی اشاعت نہیں۔ ڈاکٹر عبدالسلام خوروشید کے بقول:

”اس صدی کی چوتھائی دہائی کے آغاز میں وہ سیرت رسول ص کی اشاعت کے لیے میدان میں نکلی۔ پہلے ہٹی (صلح تصویر) سے ایک پندرہ روزہ اخبار ”ایمان“ جاری کیا۔ مفید کاغذ، اعلیٰ درجے کی کتابت، عمدہ طباعت اور مواد کے لحاظ سے بڑے دینی وسائل پر بھاری۔ پھر سیرت کمیٹی قائم کی۔ اور پاسال کے اندر اندر کاڑ کردگی کا یہ عالم تھا کہ سیرت نبوی کا تینیں زبانوں میں ترجمہ شائع کر کے یہس لا کہ کتابچے مفت تقسیم کرا دیتے۔ ملک کے اندر اور باہر یوم النبیؐ کے جلسوں کا نظام قائم کر دیا۔ مات ملکوں میں اشاعت سیرت کے مبلغ بھیجی۔ امیر شکیب ارسلان کی کتاب ”اسباب زوال امت“ اور علامہ رشید رضا مصری کی ”حقیقت دین“ کی ہزار ہا کاہیاں چھاپ کر مفت تقسیم کر دیں۔ اصلاح امت کے لیے پالسو مضامین کئی زبانوں میں منتقل کر کے ان کی آنہ ہزار کاہیاں دلیا ہوئے کے اسلامی اخبارات کو بھیج دیں۔ بہتیس ایزار

اقبال اور عبدالمجید قرشی

الفضل حق قوشی

عبدالمجید قرشی بٹی (ضلع امرتسر) کے رہنے والے تھے۔ والد کا نام عبدالعزیز تھا۔ ان کی زندگی کے بارے میں بہت کم معلومات میسر ہیں۔ چنانچہ ان کی ابتدائی زندگی کے بارے میں کہ وہ کب پیدا ہوئے اور کہاں تعلیم ہائی کچھ معلوم نہیں۔ میسر معلومات کے مطابق ان کی عملی زندگی کا اغاز ڈاکٹر سیف الدین کھلو (۱۸۸۰-۱۹۶۳) کی قائم گردہ جاعت "تنظيم" سے ہوا ہے جسے ڈاکٹر صاحب نے ۱۹۲۵ء میں پنڈت مالویہ (۱۸۶۱-۱۹۰۶) کی "پندو سنگھٹن" کے جواب میں شروع کیا تھا۔ قرشی "تنظيم" کے اسٹنسٹی ٹیکنری تھے۔ انہوں نے کچھ عرصہ بقدر وار "تنظيم" امرتسر کی ادارت کے فرائض بھی سر انجام دئے۔ ۱۹۲۹ء میں انہوں نے "سیرت کمیٹی" کی بنیاد رکھی۔ سیرت کمیٹی کا ہروگرام یہ تھا:

تبليغ قرآن

اشاعت سیرت

ارکان اسلام کی بنیاد ہر مسلمانوں کی جماعتی زندگی کی تنظیم
اس غرض کے لیے سیرت کمیٹی نے چھ عملی وسائل مہیا کئے۔

۱- ہر شہر میں سیرت کمیٹی۔ ہر مقام پر ایک کمیٹی بنائی جائے جس کی ساری کوششیں قیام شریعت کے لیے ہوں اور وہ تمام کام مخفی دینی بنیادوں پر کرے۔

۲- ہر تعلیم یافتہ مسلمان کے لئے مطالعہ "ایمان"۔ ہر سیرت کمیٹی اپنے شہر میں یہ انتظام کرے کہ وہاں جتنے بھی تعلیم یافتہ مسلمان ہیں، وہ سب کے سب ہر دن دو بیسے دے کر اخبار "ایمان" بڑھیں تاکہ وہ سب اپنے وققی حالات و خطرات سے آکا ہوں اور انہیں اپنے جماعتی

اقبال اور حیدر آباد

تالیف

نظر حیدر آبادی

اقبال بہ بہت کچھ لکھا جا چکا ہے اور ابھی بہت کچھ لکھا جاتا رہے گا۔ اقبال کے بعض پہلوؤں بہ خاطر خواہ روشنی ڈالی جا چکی ہے، مگر ایسے پہلو بھی ہیں جو ابھی لکھتے والوں کی توجہ کا مرکز نہیں ان ہائے ہیں۔ نظر حیدر آبادی کی تالیف ”اقبال اور حیدر آباد“ ایک ایسے ہی پہلو سے تعلق رکھتی ہے۔

حیدر آباد دکنی عام شہروں کی طرح ایک شہر نہیں تھا۔ وہ ایک ایسا ثقافتی مرکز تھا جو نہ صرف دکن کے بننے والوں کے لیے بلکہ جملہ مسلمانانِ ہند و بाक کے لیے ایک خاص اہمیت رکھتا تھا۔ حیدر آباد سے اقبال کے تعلق کو اجاگر کر کے جناب نظر حیدر آبادی نے ایک اہم ادبی اور تاریخی خدمت انجام دی ہے اور اقبالیات میں ایک گران قدر اضافہ کیا ہے۔

تیمت : ۲۱ روپیہ

صفحات : ۲۳۲

اقبال اکادمی پاکستان
۱۱۶ - میکلود روڈ، لاہور



ذرے ذرے میں ترمی خوابیدہ بین شمس و قمر
یوں تو پوشیدہ بین تیری خاک میں لاکھوں گہر
دفن مجھے میں کوئی فخر روز کار ایسا بھی ہے ؟
مجھے میں پھنان کوئی موقع آبدار ایسا بھی ہے ؟

اس بند کے دوسرے شعر کے پہلے مصروعہ کی مخزن میں اشاعت کے وقت
شکل یہ تھی :

تیرے بر ذرہ میں خوابیدہ بین شمس و قمر

(۶)

پروفیسر اسلوب احمد انصاری نے اپنے مضمون "خالب اور اقبال" میں
زیر نظر نظم کے چار اشعار (۱ - فکر انسان پر ۲ - تبریز فردوس
تخیل سے ۳ - نطق کو سو ناز بین ۴ - لطف گویاں میں تیری
ہم سری) کے حوالے سے لکھا ہے :

"ان اشعار میں خالب کے کمال سخن کے عناصر اربعہ بر زور دیا
گیا ہے یعنی تخیل ، فکر ، نطق اور رفتہ رواز ایک ابتدائی نظم کی
محدود بساط میں اقبال نے خالب کے نمایاں شعری کردار کا جس جامعیت اور
ايجاز کے ماتھے احاطہ کیا ہے وہ خود اقبال کے ذہنی عمل کی خازی کرتا ہے " ۱
مزید برآں اس نظم سے اقبال کے نظریہ شعر کے ابتدائی نقوش سامنے
آتے ہیں - نظم کے مطالعہ سے یہ بات بھی ظاہر ہوتی ہے کہ اقبال ادب
کے ایک ایسے منجیدہ ، زیرک اور ذین طالب علم تھے جو مطالعہ کے
نتیجہ میں اپنی راستہ مرتب کرتا ہے گویا اقبال کے نظریہ شعر کی اساس
۱۹۰۱ء میں متین ہو چکی تھی - مختصر یہ کہ یہ نظم محض رسمی خراج
تمثیل ہے نہ اس کی نوعیت صرف تاثراتی ہے - بلکہ اس میں علمی اور
تفقیدی اصولوں کی روشنی میں خصوصیات کلام خالب کا بیان ہوا ہے -
کیا تفہید کے لیے نثر کو ذریعہ بنالا ضروری ہے ؟ یہ ایک الگ سوال ہے
آپ اس پر خور گر مکثے ہیں ۔

۱ - نقش خالب ، اسلوب احمد انصاری ، خالب اکیڈمی لنی دہلی
اشاعت اول اکتوبر ۱۹۷۰ء ، ص ۵۵ با نقش اقبال ، مکتبہ جامعہ لہٰڑی
لنی دہلی ص ۱۵۰ ، ۱۹۷۹ء

۱۰۔ اظہار پر قدرت

(خزن) "کاخنڈی ہے لازم ہر ہیکر تصویر کا"

(بانگ درا) تاب گوبائی سے جنسیش ہے لمب تصویر میں

۱۱۔ لکر و تغیل میں ہم آہنگی

لطف گوبائی میں تیری ہمسری ممکن نہیں

ہو تغیل کا لہ جب تک فکر کامل ہم نشین

خزن میں امن شعر کا دوسرا مصروعہ یوں چھپا تھا :

ہو تصور کا لہ جب تک فکر کامل ہم نشین

۱۲۔ نغمکی یا موسیقیت : خزن میں طبع ہونے والی نظم میں امن خصوصیت کا حامل کوئی شعر یا مصروعہ نہیں - معلوم ہوتا ہے یہ خصوصیت نظر ثانی کے وقت اقبال کے لیے جاذب توجہ بنی - خصوصاً درج ذیل شعر میں تشییہ نے معنویت میں زیادہ زور پیدا کر دیا ہے -

محفل پستی لری بربط سے ہے سرمایہ دار
جس طرح ندی کے لغمون سے سکوت کوہسار

۱۳۔ حافظ و معدی سے مقابلہ

خندہ زن ہے غنچہ دل گل شیراز پر
(خزن - بانگ درا)

۱۴۔ گونئے اور غالب کا معنوی اشتراک

آہ ! تو اجری ہونی دل میں آرامیدہ ہے

کشن ویر میں تیرا ہم لووا خوابیدہ ہے

۱۵۔ غالب کی علامت

اے جہاں آباد اے گھوارہ علم و ہن
ہن سراہا تالہ خاموش تیرے ہام و در

۳۔ لسلیاں پھلو

نیری کشت نکر سے اگتے یہ عالم سبزہ وار
(بانگ درا)

۴۔ لسمائی پھلو

معجز کلک تصور ہے و یا دیوان ہے یہ
یا کوئی تفسیر رمز نظرت السان ہے یہ
(خزن)

۵۔ ندروت یہاں/منفرد اسلوب

شابدِ مضمون تصدق ہے ترے انداز پر
(خزن اور بانگ درا)

۶۔ فصاحت و بلاغت

لطف کو سو ناز ہیں تیرے لب اعجاز پر
(خزن اور بانگ درا)

۷۔ ژوٹ نگاہ

آہ اے نظارہ آموز لکھ لکھ ہیں
(خزن اور بانگ درا)

۸۔ معنی آفرینی : خزن میں شائع شدہ جو بند حذف کر دیا گیا تھا ۔ اس
کے درج ذیل ایک مصرعہ میں دیوان غالب کی زیر نظر خصوصیت بیان
ہوئی ہے ۔

نور معنی سے دل افروز سخن دالاں ہے یہ

۹۔ مضمون آفرینی

تیرے فردوس غنیل سے ہے قدرت کی بھار
(بانگ درا)

۱۰۔ زندگی کی ترجیحات

لنش فریادی ہے تیری شوختی تحریر کا
زندگی سفیر ہے تیری شوختی تحریر میں
(خزن) (بانگ درا)

خوبیوں اور فنی محاسن ہر روشنی ڈالی ہے۔ انہیں ذیل میں مختلف عنوانات کے تحت اقبال کی نظم کے شعروں اور مصروفوں کے حوالے سے کسی تبصرہ کے بغیر مرتب کیا جا رہا ہے۔ تاہم نظم کے متین میں نظر ثانی کی بنا پر جہاں کہیں فرق واقع ہوا ہے۔ وہاں مخزن اور بانگ درا کے تقابلی متین درج کر دئے گئے ہیں۔ اب اقبال کی نظم کی روشنی میں غالب کے کلام کی خصوصیات ملاحظہ کیجیے۔

۱۔ تخیل کی بلند ہروازی

فکر انسان کو تری پستی سے یہ روشن ہوا

ہے ابر مرغ تصور کی رسائی تا کجا

(مخزن ستمبر ۱۹۰۱)

فکر انسان ہر تری پستی سے یہ روشن ہوا

ہے لبر مرغ تخیل کی رسائی تا کجا

(بانگ درا)

۲۔ وحدت الوجود کا لطیریہ

دید تیری آنکھ کو اُس حسن کی منظور ہے

صورتِ روح روان^۱ ہر شے میں جو مستور ہے

(مخزن ستمبر ۱۹۰۱)

اصلاح اور ترمیم کے بعد بانگ درا میں دوسرا مصروف یوں ہے:

بن کے سوز زندگی ہر شے میں جو مستور ہے

۱۔ سرود رفتہ ص ۷۶ غلام رسول مہر و صادق علی دلاوری میں یہ
مصطفیٰ یوں چہہا ہے۔

صورتِ روح و روان ہر شے میں جو مستور ہے

(سرود رفتہ ص ۹۵)

(6)

فیاض محمود کے اقتباس سے ظاہر ہے کہ یادگار غالب
کے بعد ۱۹۱۲ء تک گلام غالب ہر کوئی تنقیدی کتاب
معرض تحریر میں نہیں آیا۔ علامہ اقبال کی نظم ستمبر ۱۹۰۱ء
میں پہلی بار شائع ہوئی تھی۔ غالب اور اقبال کے سلسلے میں
آن نے اقبال ہر غالب کے فیضان اور ادبی اثرات کا جائزہ لیا ہے
اٹ ہارے موضوع سے خارج ہے کہ اقبال غالب سے نفس مضامون
ر، بیان کے کتنے اسالیب اور پہلوؤں سے متاثر ہوئے اور غالب کو
قراءوں دے کر اپنے شعری اسلوب کی تخلیق میں کیا مدد لی؟
مضامون میں واقع المعرف کا موقف یہ ہے کہ اقبال نے سرزا
نظم لکھ کر غالب کی جن شعری خصوصیات کی نشاندہی کی ہے
کہ گلام کی تحسین اور تنقید کے سلسلے میں سنگ بنیاد کی حیثیت
۔ اور بعد کے ناقدین، غالب نے انہی خصوصیات کو بالصرارت
ی مقالوں میں پیش کیا ہے۔ غالب کے فکر و فن ہر مشتمل
مضامین کے مجموعی مطالعہ کے پیش نظر کہا جا سکتا ہے۔ کہ
غالب پر شائع ہونے والی تحریروں میں تفصیلاً جو کچھ لکھا گیا
ال کی نظم میں بھملاً بیان ہو گیا ہے۔ نیز یہ کہ اقبال کی اس
ن کی تنقیدی بصیرت کا پتہ چلتا ہے۔ حالی کا ذوق، مشرق
یات کا مربون منت ہے۔ ان کے ہاں تنقیدی اصول انگریزی
سے بالواسطہ اخذ کئے گئے ہیں۔ اب اقبال کی خلقی استعداد اور
ثابت کرنے کے لیے دلائل پیش کرنے ضروری نہیں رہے کیونکہ
وائقہ ہے کہ اقبال نے انگریزی زبان و ادب کا مطالعہ درجہ
ماہر اور قابل اساتذہ کی راہنمائی میں مکمل کیا تھا۔ نصاب سے
طری ذوق کی تسکین کے لیے انہوں نے جو ذاتی مطالعہ کیا وہ
تزاد ہے۔ ان کے نتیجہ میں شاعری کے مختلف عناصر ترکیبیں
ان ہر واضح ہوئی۔ غالب ہر ان کی نظم دیکھ کر ہوئے ونوق
ما سکتا ہے کہ اگر علامہ اپنی تمام تر توجہ شاعری ہو سکوڑ
تو وہ شعر و ادب کے ایک بالغ نظر نقاد ہوئے۔ اقبال نے
گو خراج تحسین پیش کرنے ہوئے گلام غالب کی جن معنوی

ہے اور ان میں ایسی نزائن رکھی میں جن سے اکثر اساتذہ کا کلام
خالی معلوم ہوتا ہے“ ۱ -

”تفقید غالب تے سو سال“ کے دیباچہ میں سید فیاض محمود لکھتے ہیں :
” . . . اس کتاب کے مرتب کرنے کا مقصد یہ تھا کہ ان
سینکڑوں کتب اور مقالات میں سے ایسی نگارشات کا منتخب کیا جائے،
جن سے قارئین کو یہ معلوم ہو سکے کہ غالب شناسی کن کن مدارج سے
گذری . . .

جب امن وسیع مواد کا جائزہ لیا گیا تو معلوم ہوا کہ پہلی مقندر
کتاب جس میں مرزا کے کلام سے ناقدانہ الداز میں بحث کی گئی ہے -
آپ حیات ہے جو ۱۸۸۰ء میں طیب ہوئی - مگر مولانا ہدھیں آزاد کا
انداز تقد و نظر تعصب سے خالی نہ تھا اور جو طنز آمیز اسلوب انہوں نے
مرزا کے متعلق اختیار کیا امن سے نہ تو مرزا کی شخصیت اور نہ ہی ان
کی شاعری کی خصوصیات اجاگر ہوتیں - اس کے سترہ سال بعد یعنی ۱۸۹۷ء
میں یادگار غالب طیب ہوئی - اس میں مرزا کی شخصیت اور شاعری پر سیر
حاصل بحث موجود ہے - اس کے پندرہ سال بعد یعنی ۱۹۱۲ء میں صلاح
الدین خدا بخش کا مضمون انگریزی زبان میں شائع ہوا - محسن کلام
غالب کا صال اشاعت ۱۹۲۱ء ہے اور اگر عبداللطیف کی انگریزی میں
غالب پر کتاب ۱۹۲۸ء میں چھپی - مگر غالب شناسی کا نیا دور در اصل
شیخ ہد اکرام صاحب کی کتاب ”غالب نامہ“ مطبوعہ ۱۹۲۶ء سے شروع
ہونا ہے - اس کے بعد تقدیمات غالب میں تیزی سے اضافہ ہوا - جو اب
لک جاری ہے - اگر ۱۸۶۹ء سے ۱۸۹۷ء تک کی مدت کو پلا دور
تصور کیا جائے تو ۱۹۲۵ء کو دوسرے دور کی حد فاصل قرار دینا مناسب
ہو گا - تیسرا دور ۱۹۳۶ء تا حال کا ہے - اس میں غالب شناسی بہت
سے مراحل سے گزری ہے اور غالب کے کلام اور فن ہر بہت سے تقدی
زاویوں سے بڑے بڑے فضلا نے بحث کی ہے ۲ -

۱ - یادگار غالب ، حالی ، مجلس ترقی ادب لاہور - ص ۱۶۸ ، ۱۶۹

۲ - دیباچہ ، تقدیم غالب کے سو سال ، سید فیاض محمود ، مطبوعات
یادگار غالب ، پنجاب یونیورسٹی لاہور ۱۹۶۹ء ص ۱۸ ، ۱۹

”چو لکھ فارسی زبان سے ملک میں عموماً اجنبیت وہ گئی ہے امن لیے
 (ہم سے اگر کچھ ہو سکتا ہے تو صرف اس قدر ہو سکتا ہے کہ) جہاں
 ضرورت دیکھیں، مرزا کے کلام کی شرح بھی کرتے جائیں۔ اس سے شاید
 یہ فائدہ ہو گئے مرزا کی قوت متخیلہ میں جو غیر معمولی اچک اور پرواز
 قدرت نے ودیعت کی تھی، سمجھو دار آدمی امن کا کسی قدر اندازہ کر
 سکیں لیکن زبان اور بیان کی خوبی جو ایک وجودانی چیز ہے اور جس کے
 نقاد اور جوپری ملک میں کمیاب بلکہ قایاب ہیں، اس کی تسبیح صرف مرزا
 کا یہ فصیح و بلیغ شعر لکھ دینا کافی معلوم ہوتا ہے :

بیاورید گر این جا بود زبان دانے
 غریب شہر سخن هانے کفتی دارد۱

”ہم امن مقام پر ان کی غزلیات میں سے زیادہ تر صاف صاف اور کسی
 قدر وہ اشعار بھی نقل کریں گے جن کے بغیر مرزا کی طرزِ خیل اور ان
 کے شعر کی خصوصیت ظاہر نہیں ہو سکتی“ ۔^۲

”میر و سودا اور ان کے مقلدین نے اپنی غزل کی بنیاد اس بات
 پر رکھی ہے کہ جو عاشقانہ مضامین صدیوں اور قرون سے اولاً فارسی
 اور اس کے بعد اردو غزل میں پندهتے چلے آئے ہیں وہی مضامین ہی
 تبدیل الفاظ اور ہی تغیر اسالیب بیانِ عام اہل زبان کی معمولی بول چال
 اور روز مرہ میں ادا کئی جائیں، چنانچہ میر سے اے کر ذوق تک جتنے
 مشہور غزل گو مرزا کے سوا اہل ریاض میں گزرے ہیں، ان کی غزل میں
 ایسے مضامین بہت ہی کم نکلیں گے جو اس محدود دائیں سے خارج ہوں۔
 ان کی بڑی کوشش یہ ہوئی کہ جو مضامین (مضمون) پہلے متعدد طور پر
 پنده چکا ہے، وہی مضمون ایسے بلیغ اسلوب میں ادا کیا جائے کہ تمام اگلی
 پندهشوں سے سبقت لے جائے۔ پر خارف اس کے مرزا نے اپنی غزل کی عمارت
 دوسری بنیاد پر قائم کی ہے ان کی غزل میں زیادہ تر ایسے اچھوئے
 مضامین پائے جاتے ہیں جن کو اور شعراہ کی فکر نے بالکل من نہیں کیا
 اور معمولی مضامین ایسے طریقے میں ادا کئے گئے ہیں جو سب سے فرالا

۱۔ یادگار خالب، حالی، مجلس ترق ادب لاہور - ص ۲۷۶

۲۔ ایضاً ص ۲۸۲

مرزا کے ابتدائی کلام کو سھمل و بے معنی سمجھو یا اس کو اودو زبان کے دائئرے سے خارج سمجھو، سگر اس میں شک نہیں کہ امن سے ان کی ارجمندی اور معمولی اپج کا خاطر خواہ سراغ ملتا ہے ۔^۱

”گو ان کا ابتدائی کلام جس کو وہ حد سے زیادہ جگر کاوی اور دماغ سوزی سے سر انجمام کرتے تھے، مقبول نہ ہوا، مگر چونکہ قوت متخیل سے بہت زیادہ کام لیا گیا تھا اور اس لیے اس میں ایک غیر معمولی بلند پروازی پیدا ہو گئی تھی، جب قوت میزہ نے اس کی ہاگ اپنے قبضے میں لی تو اس نے وہ جو پر تکالی جو کسی کے وہم و کہان میں نہ تھے ۔^۲

وہ فارسی نثر میں اور اکثر فارسی خطوط جن میں قوت متخیل کا عمل اور شاعری کا عنصر نظم سے بھی کسی قدر غالب معلوم ہوتا ہے، نہایت کاؤش سے لکھتے تھے ۔^۳

” . . . اور قوت متخیل، جو شاعری اور ظرافت کی خلاق ہے اس کو مرزا کے دماغ کے ساتھ وہی نسبت تھی جو قوت پرواز کو طافر کے ساتھ ۔ دیکھئے اقبال نے بھی زیر تبصرہ نظم میں غالب کے تخیل کی بلند پروازی کا مضمون بالدھا ہے ۔

فکر انسان پر تیری پستی سے یہ روشن ہوا
ہے ہر صرع تخیل کی رسائی تا کجعا

یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ مخزن میں اس شعر کا دوسرا مصروف
حسب ذیل لفظوں میں شائع ہوا تھا :

ع ہے ہر صرع تصور کی رسائی تا کجعا

اگرچہ لفظ انصور کو تخیل سے بدلتے کے باوجود اصل مضمون برقرار رہتا ہے مگر اس سے حسن بیان میں اضافہ ہو کیا ہے جس سے محسوس ہوتا کہ شعر کی معنوی سطح ستائر ہوئی ہے ۔

۱۔ یادگار غالب، حالی، مجلس ترق ادب لاہور۔ ص ۱۶۳

۲۔ ایضاً ص ۱۶۶

۳۔ ایضاً ص ۲۴۴

۴۔ ایضاً ص ۲۵۳

باؤس میں علامہ اقبال کے اشغال کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

”--- میں اس بورڈلگ ہاؤس میں جار مال رہا - ان میں سے تین مال ایسے تھے کہ اقبال بھی اس بورڈلگ ہاؤس میں مقیم تھے --- ان سے مالہ صحبتوں میں خاص بات کیا تھی؟ حقیقت یہ ہے کہ ہم کو اس وقت اتنا شعور ہی نہ تھا کہ اس زمانے کے اقبال میں زمانہ“ ما بعد کے اقبال کو دیکھ لیتے ۔ ۶۹ تو یہ سمجھتے تھے کہ ایک ذہین طالب علم جس نے شاعرانہ طبیعت پانی ہے ، اس کو مرزا غالب کی شاعری سے خاص ذوق بھی ہے اور غالب کے اسلوب بیان کی تقلید کا شوق بھی ۔ وہ اگر شعر کا شغل کرتا رہا تو غالب کا سا لکھنے لگے گا ۔ اور بہر حال اسی قسم اور اسی معیار کا ایک بن جانے گا ۔ جیسے ہمارے یہاں کے شاعر ہوتے ہیں“ ۱

(۲)

اقبال کی غالب سے اس دلچسپی کے پیش لنظر وثوق سے کہا جا سکتا ہے کہ اقبال نے حالی کی یادگار غالب (جو ۱۸۹۷ء میں شائع ہوئی) کا ، اس کتاب کی تاریخ اشاعت کے قریبی زمانے میں مطالعہ بھی ضرور کیا ہو گا ۔ مولانا حالی کی تحسین غالب سے اقبال نے کیا اثرات قبول کئی ۔ اس کے مفصل ثہوس اور خارجی شوابد تو موجود نہیں ہیں ۔ البتہ ان کا سراغ اقبال کی غالب پر لکھی گئی نظم سے لکھایا جا سکتا ہے ۔ مولانا حالی نے یادگار غالب میں ”مرزا غالب کے کلام پر روپیو“ کے باب میں جن خصوصیات کا ذکر کیا ہے ۔ انہیں اجمالاً تخیل کی بلند پروازی ، ظرافت ، اخلاق ، تصوف ، عاشقانہ مضامین ، شوخی ، حسن بیان اور جدت و تدرت سے وسیع کیا جا سکتا ہے ۔ اس ضمن میں یادگار غالب کے درج ذیل اقباسات توجہ طلب ہیں ۔

”مرزا چونکہ معمولی اسلامیوں سے قابد متدور بھتے تھے اور شارع عام پر چلتا نہیں چاہتے تھے اس لیے وہ بہ نسبت اس کے کہ شعر عام فہم ہو جائے اس بات کو زیادہ پسند کرتے تھے کہ طرز خیال اور طرز بیان میں جدت اور فرالا پن پایا جائے ۔

۱- مطالعہ اقبال ، مرتبہ گوبر نوشابی ، بزم اقبال لاہور ، ۱۹۴۱

جسے انہوں نے اپنی کتاب "اقبال جادوگر ہندی نژاد" شائع کردہ مکتبہ جامعہ نئی دہلی میں بطور خصیمہ شامل کیا ہے۔ اس میں ایک جگہ مولوی میر حسن اور اقبال کے حوالے سے شیخ عبدالقدار نے لکھا ہے :

"... مولوی صاحب کی یہ عادت ہے کہ اگر کسی شاگرد کو ہونہار دیکھیں تو اسے معمول درس تعلیم تک محدود نہیں رہنے دیتے بلکہ خارج از وقت مدرسہ اسے بعض دلچسپ اور مفید کتابوں پر عبور کرا دیتے ہیں۔ ہم جب سید میر حسن جسے استاد کو اقبال سما شاگرد مل گیا تو انہوں نے کوئی دقیقہ ان جوہروں کو جلا دینے میں جو قدرت نے طبیعت میں امتالت رکھئے تھے انہا نہیں رکھا۔ ... سید صاحب کو یہ شار اچھے اچھے شعر انسانہ کے زبانی یاد ہیں۔ جو شعرو وہ بڑھتے اقبال اسے لکھ لیتا اور یاد کر لیتا۔ دبوان غالب سبفہا ان سے بڑھا اور ناصر علی سرپندی کے دلاؤیز فارسی شعر بھی اس زمانے میں نظر سے گزرے۔"

شیخ صاحب کے مضمون سے مولوی میر حسن سے اقبال کے سبقاً دیوان غالب بڑھنے کے زمانے کا قطعی تعین تو نہیں ہوتا۔ تاہم اسے قیاساً اقبال کے انٹریس کا امتحان پاس کرنے کے گرد و پیش کا زمانہ قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس مسلسل میں یہ بات اہم ہے کہ شیخ عبدالقدار کے بیان کو اقبال کی بالواسطہ تائید حاصل ہے۔ کیونکہ یہ مضمون یقیناً اقبال کی نظر سے گزرا ہوا گا۔

اقبال سکاج مشن کالج سیالکوٹ سے انٹریڈیٹ پاس کرنے کے بعد ۱۸۹۵ء میں لاہور آئے اور گورنمنٹ کالج میں بی۔ اے کی کلاس میں داخلہ لے لیا۔ اقبال، کالج ہوشل میں مقیم رہے۔ یہاں ان کی غلام ایمک لیرنگ سے ملاقات ہوئیں جو آخر دم تک قائم رہی۔ لیرنگ بورڈنگ

۱۔ اس مضمون کی تاریخی اہمیت کے پیش نظر اور یہ تنل کالج میگزین لاہور شمارہ مسلسل ۲۲۵ (اقبال نمبر) میں زیر نظر مضمون کی مکرر اشاعت کا اپتمام کیا گیا ہے۔

۲۔ اقبال جادوگر ہندی نژاد، عتیق صدیقی، مکتبہ جامعہ لمیڈ

نئی دہلی - ۱۹۸۰ء ص ۱۳۹، ۱۴۰

کے واسطے بھی اکسر ہے اور تہذیب اخلاق کے لیے بھی کامل اسناد (استاد)۔ صرف احراق یا طبعی یا علمی مضامین منتخب ہوئے ہیں۔ ہر ایک حصہ ۲۰۰ صفحہ ہر ہے قیمت فی جلد - ۸ روپے، بیس جلدیوں سے زیادہ کے خریدار کو ۵ فیصدی رعایت ہے۔ میں جہاں تک خیال کرتا ہوں اس کورس کے ہوتے اور کسی اردو کتاب کی ضرورت نہیں ہے چنانچہ اس دفعہ مضامون سرما وغیرہ جو امتحان ملی میں آئے اس میں موجود ہیں میں سر رشتہ تعلیم کی خدمت میں "ازارش کرتا ہوں" کہ وہ اس کورس کو مل کی پڑھائی میں داخل کر دے۔

حصہ نظم : سودا - میر - درد - موز - الشا - ناسخ - آتش - مومن - ذوق - غالب - امیر - امانت - نسم - ظفر - آزاد - حالی - مرزا فیروز کے مؤلفات سے منتخب ہوا ہے۔ شروع میں شعر اکاذکہ بھی ہے۔ ماسٹر پیارے لال اسپکٹر حلقد جالندھر اور حصے کی نسبت لکھتے ہیں کہ جس قدر میری نظر سے آج تک نظم کے کورس گزر چکے ہیں۔ یہ ان سب میں عمدہ ہے۔

حصہ نثر : آب حیات - نیر لگ خیال - آرائش محفل - ہمار بیخزان - صحیفہ قطرت - صہاۃ العروض - بنات النعش - قوبۃ النصوح - محصّذات - تہذیب الاحلاق - رسالہ آزاد - رسالہ دلکداز - عام معلومون کو اس کا پڑھانا ضروری ہے۔ راقم طالب علموں کا خیر خواہ ۱۶۔

مندرجہ بالا طویل اقتباس زیستہ طالب علمی میں اقبال کی غالب سے واقفیت کی سند کے طور پر پیش نہیں کیا گیا۔ ہر حال اس سے قیاس کرنا خلط نہ ہو گا کہ اقبال مکمل میں مل کے درجہ میں تھے تو وہ غالب سے واقف ہو چکے ہوں گے۔ بعد کے شوابد سے ظاہر ہونا ہے کہ اردو کے مستقدمین و متأخرین اساتذہ میں غالب نے ہی اقبال کو متاثر کیا۔ اقبال کے تعارف اور سوانح کے سلسلے میں اس وقت تک کی تحقیق کے مطابق سب سے پہلا مضمون اقبال کے دوست شیخ عبدالقادر ایڈیٹر نہنzen کا ہے جو رسالہ خدنگ نظر لکھنؤ کے شارہ ۱۹۰۲ء میں شائع ہوا تھا اور عتیق صدیقی صاحب کی ہلاش و جستجو کے نتیجہ میں دریافت ہوا ہے۔

بڑھائے کہ ذہن طالب علم فارسی ادبیات کی عظمت کا معرفت ہو گا اور مزید مطالعہ کا شائق ۔ ۔ ۔ امن زمانے میں میر حسن نے نہ صرف اقبال کو فارسی ادبیات سے آکہ کیا بلکہ عربی بھی بڑھائی اور ساتھ ہی شرق حکمت، تصوف اور فلسفہ کے وموز اس طرح ذہن لشین کیسے کہ اسی زمانے میں اقبال کو اس سلسلے میں مزید جستجو اور تفہص کی پیش کی گئی^۱ اعبد صاحب کے امن بیان ہے یہ الداڑہ کرنا مشکل ہے کہ علامہ میر حسن نے اقبال کو فارسی لفظ و نثر کے شاہکار کس عمر میں شروع کرائے اور کب یہ سلسلہ ختم ہوا ۔ یہ بھی معلوم نہیں کہ عابد صاحب کی امن رائے کا مأخذ مستند ہے یا وہ اس زمانے کے عام طرز تدویں کے پیش نظر بعض قیاس سے کام لئے رہے ہیں ۔ ابتدی یہ بات یقینی ہے کہ اقبال میر حسن کے مشورے ہر باقاعدہ سکاچ مشن سکول میں داخل ہوئے تھے ۔ اور مختلف مدارج طے کرنے ہوئے اقبال نے مڈل کا امتحان ۱۸۹۱ء میں پاس کیا ۔^۲ بہرحال اقبال کی اس ذہنی استعداد اور علمی و ادبی شوق اور خالب کی عام مقولیت کے پیش نظر ہاور کیا جا سکتا ہے کہ اقبال کو اسی زمانے میں کلام خالب سے واثقیت ہو چکی ہو گی ۔ اقبال کے سکول کے دلوں میں جو نصاب مروج تھا ۔ اس کا صراع نہیں لک سکا ۔ البتہ اقبال جب مڈل کے درجہ میں تھے تو اردو کی جو کتاب مڈل کے طلباء کی ضرورت کے پیش نظر مرتب کی گئی تھی اور قیاس ہے کہ عام مکملوں میں عجوبیز کی جاتی ہوگی ۔ امن میں دیگر اساتذہ کے ساتھ غالب کا کلام بھی شامل تھا ۔ پہلا اخبار گوجرانوالہ کی ۲۶ فروری ۱۸۹۰ء کی اشاعت میں بفتہ وار ڈاک کے کام میں ”مڈل کورس اردو“ کے عنوان سے ایک مراسلمہ نکار لکھتا ہے :

”اس امر کے بیان کرنے کی ضرورت نہیں کہ امتحان مڈل میں اردو کا مضمون دندان شکن آتا ہے اور میر رشتہ کی طرف ہے کوئی کورس مقرر نہیں ۔ اس ضرورت کے رفع کرنے کے لیے مولوی محمد فیروز الدین صاحب فیروز ڈسکوئی مدرس اول فارسی ایم ہی ہائی سکول سیالکوٹ نے ایک ایسا مڈل کورس دو حصوں نظم و نثر میں تیار کیا ہے جو زبان دانی

۱۔ شعر اقبال، عابد علی عابد، بزم اقبال لاہور، ۱۹۵۹ء، ص ۶۵

۲۔ روزگار فقیر، فقیر سید وحید الدین، حصہ اول، ص ۲۳۳

دیوان میں وہاں ان کے معنی اور اشارے درج کر دئے۔ ممکن ہے ان کے ذہن میں یہ بات رہی ہو کہ بعد کو ان اشارات کو بڑھا کر شرح و بسط سے قلببند کر لیں گے لیکن موت نے فرمات تھا دی ۱۹۲۱ء پھنسا ۱۸۹۳ء میں بعارضہ تھے دق ان کا انتقال ہو گیا۔ ان کے بعد ان کے صاحبزادے ہد عبد الوحدہ نے یہی مختصر اشارات جمع کر کے ”وثوق صراحة“ کے تاریخی نام سے شائع کرا دیئے ۔ ۔ ۔ ।

مالک رام مزید لکھتے ہیں کہ :

”صحیح معمتوں میں مسب سے پہلی شرح مولوی احمد حسن شوکت میرٹھی کی تھی جو انہی آپ کو مجدد السنہ شرقیہ کہا کرتے تھے ۔ ۔ ۔ ۔“
یہ شرح حل کلیات اردو سرزا خالب دہلوی کے نام سے ۱۸۹۹ء میں شوکت المطابع، میرٹھ سے شائع ہوئی بہرحال مطالعہ خالب کے مسلسلہ کی قابل ذکر کتاب حالی کی یادگار خالب ہے جو ۱۸۹۷ء میں مطبع نامی کان پور سے شائع ہوئی ۔

(۲)

خالب کے حوالے سے یہ وہ پس منظر تھا جس میں اقبال نے ولادت سے لے کر بلوغت تک کے مراحل طے کیے۔ اقبال کی ابتدائی تعلیم اور شعری و ادبی تربیت میں مولوی میر حسن کا بڑا یاتھ ہے بقول سید عابد علی عابد ۔ ۔ ۔ ”اس زمانے کے معمول کے مطابق شاہ صاحب (مولوی میر حسن) نے اقبال کو گلستان، بوستان، مسکندر نامہ، انوار سہیل اور تصانیف ظہوری کا درس دینا شروع کیا ۔ ۔ ۔ میر حسن شاہ نے ۔ ۔ ۔ رسمی انداز تدریس سے قطع لظر کر کے یہ کوشش کی کہ اقبال کے دل میں فارمی ادب کا احترام پیدا ہو جائے اور نتیجتاً اس ذوق ملیم کی تربیت ہو جس کے بغیر مطالعہ بالکل یکار اور بے اثر ہوتا ہے ۔ ۔ ۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سید میر حسن نے اقبال کو لثر، لظم کے یہ شاپکار اس طرح

۱۔ عیار خالب، مالک رام، دہلی، ۱۹۶۹ء ص ۲۶۵

۲۔ شعر اقبال، عابد علی عابد، بزم اقبال لاہور، ۱۹۵۹ء، ص ۶۵

۳۔ ایضاً ص ۶۶

طبع دوم : مطبع دارالسلام ، (طبع صادق الاخبار) حوض قاضی ،
دہلی ، منی ۱۸۳۷ء - ۱

طبع سوم : مطبع احمدی ، واقع شاہدرہ دہلی ، ۲۹ جولائی
۱۸۶۱ء - ۲

طبع چہارم : مطبع نظامی ، کالپور جون ۱۸۶۲ء - ۳

طبع پنجم : در "لکارستان سخن" (مرتبہ ظہیر دہلوی) ۱۳ اگست
۱۸۶۳ء - ۴

(۱) مطبع العلوم ، سینٹ مشیفنز ، کالج دہلی -

(۲) مطبع احمدی واقع شاہدرہ ، دہلی - ۵

طبع ششم : مطبع مفید خلائق ، آگرہ ، ۱۸۶۳ء - ۶

غالب کے دیوان اول طبع اول ۱۸۳۱ء کے چار برس بعد غالب کا فارسی دیوان مطبع دارالسلام ، حوض قاضی دہلی ۱۸۳۵ء میں شائع ہوا۔ ۶ کلیات غالب (فارسی) طبع اول مطبع نول کشور لکھنؤ سٹی ، جون ۱۸۶۳ء میں شائع ہوا۔ غالب کے مقابل کے بعد سے الیسوین صدی کے اختتام تک تیس برسوں میں بھی غالب کا اردو اور فارسی دیوان متعدد بار شائع ہوا دیوان حالی پہلی بار ۱۸۹۳ء میں شائع ہوا جس میں ان کا مرثیہ غالب بھی شامل ہے۔ "الیسوین صدی کی آخری دہانی میں غالب کے اردو دیوان کی دو شرحیں بھی شائع ہوئیں۔ مالک رام کے بقول :

"سب سے پہلی شرح "وثوق صراحة" کے نام سے ۱۳۱۳ء (۱۸۹۵ء)
میں ۔ ۔ ۔ چھپی تھی۔ یہ دراصل ان یاداشتوں ہر مشتمل ہے جو مولوی عبدالعلی والہ دکنی نے اپنے تدریسی فرائض کے لیے اپنے نسخے ہر لکھ رکھی تھیں۔ وہ نظام کالج میں بی۔ اے طلبہ کو غالب کا اردو دیوان پڑھاتے تھے۔ انہوں نے جن مقامات کو شرح طلب خیال کیا۔ اپنے نسخہ

، تا۔۔۔ اشاریہ" غالب ، ڈاکٹر سید معین الرحمن ، مطبوعات مجلس
یادگار غالب ، پنجاب یونیورسٹی لاہور ، ۱۹۶۹ء ص ۲۸، ۲۹،
۸۰، ۸۱ (علی الترتیب)
۵۔ ایضاً ص ۸۳، ۳۸، ۲۵۔

جا کر بھی چین نہ لینے دیا اور مجبور کیا کہ وہ ہر کسی جسد خاکی میں جلوہ افروز ہو کر شاعری کے چون کی آیاری کرے اور اس نے پنجاب کے ایک گوشہ میں جسے سیالکوٹ کہتے ہیں دوبارہ جنم لیا اور ہد اقبال نام پایا۔^{۱۶۶}

ام میں کوئی شک نہیں کہ اقبال کی اس نظم سے بہتر کوئی اور منظوم خراج خالب کی نذر نہیں ہوا۔ یہ نظم صرف اقبال کی خالب سے عقیدت ہو کی مظہر نہیں ہے بلکہ اقبال کے تقدیمی شعور کی آئینہ دار بھی ہے۔ اس نظم کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ اقبال اپنی شاعرائد زندگی کے آغاز میں بھی نہایت بالغ نظر اور پختہ تقدیمی رائے کے مالک تھے اگرچہ مرزا خالب پر اس نظم میں تقدیم و تبصرہ علامہ کا مقصود نہ تھا۔ مگر اقبال نے خراج عقیدت پیش کرتے ہوئے خالب کے کلام کی جن خصوصیات کی نشاندہی کی ہے۔ وہ اس نظم کے بعد پچھلے اسی پرسوں میں شائع ہونے والے تحسین خالب پر مشتمل تقدیمی سرمائی کی بنیاد ہے۔ اس دعوے کے شواہد پیش کرنے سے پیشتر ضروری علوم ہوتا ہے کہ اقبال کی اس نظم کی اشاعت ۱۹۰۱ء نک کلام خالب کی اشاعتی رفتار اور ان کے کلام کی شرحون اور تبصرہ پر مبنی کتب کا ایک سرسری جائزہ لے لیا جائے۔

اقبال خالب پر زیر نظر نظم کی تخلیق سے کتنا عرصہ قبیل مرزا سے متuarف ہو چکے تھے۔ اس بارے میں کوئی حتمی بات کہنا مشکل ہے۔ مگر یہ ضرور ہے کہ اقبال کے من شعور تک پہنچنے کے وقت تک خالب بندوستان کے شعر و ادب میں ایک روایت کی حیثیت اختیار کر چکے تھے۔ خالب کی مقبولیت کا اندازہ ان کے کلام کی اشاعت کی رفتار کے مندرجہ ذیل جائزہ سے ہو سکتا ہے۔

خالب کی اولین مطبوعہ کتاب ان کا دیوان اردو ہے جو چہلی بار مطبع سید الاخبار سید المطابع، ذہلی سے اکتوبر ۱۸۳۱ء میں شائع ہوا۔^{۱۶۷}

۱۔ دیباچہ بازگ درا شیخ عبدالقدار، طبع ستمبر ۱۹۶۳ء، ص ۵

۲۔ اشارہ خالب، ڈاکٹر مید معین الرحمن، مطبوعات مجلس

یادگار خالب، پنجاب یونیورسٹی لاہور، ۱۹۶۹ء، ص ۷۷، ۴۸، ۴۹، ۸۰

۳۔ (علی الترتیب)

ہوا ہے کہ اقبال سفر و حضر میں بالعموم دیوان خالب انہی ساتھ رکھا کرتے تھے ۔ ۱

(۲)

کلام اقبال ہر شعر خالب کے اثرات بڑے واضح اور نمایاں ہی چنانچہ میں یانگ درا شیخ عبدالقادر کے دیباچہ کے ساتھ شائع ہوئی ۔ ۲۴۳ اس دیباچہ کا آغاز ہے ان الفاظ سے ہوتا ہے ۔

”کسی خبر تھی کہ خالبِ رحوم کے بعد ہندوستان میں پھر کوئی ایسا شخص پیدا ہوا گا جو اردو شاعری کے جسم میں ایک لٹی روح بھونک دے کا اور جس کی بدولت خالب کا ہے نظر قabil اور لرا لہ انداز بیان پھر وجود میں آئیں گے اور ادب اردو کے فروغ کا باعث ہوں گے ۔ مگر زبان اردو کی خوش اقبالی دیکھوئی کہ اس زمانے میں اقبال سا شاعر اسے تصیب ہوا ۔ ۔ ۔“

شیخ صاحب خالب اور اقبال کے تعلق سے اتنے مسحور ہیں کہ اگر پرے میں بھی یہ ذکر چاری رکھتے ہوئے لکھتے ہیں :

”خالب اور اقبال میں بہت سی پاتیں مشترک ہیں ۔ اگر میں تنازع کا قائل ہوتا تو ضرور کہتا کہ مرتضیٰ اسد اللہ خان خالب کو اردو اور فارسی کی شاعری سے جو عشق تھا ۔ اس نے ان کی روح کو عدم میں

۱- علامہ اقبال ۳ جنوری ۱۹۴۵ء کو بھوپال پہنچے ۔ علامہ اقبال کے قیام کا تنظالم ”ریاض منزل“ میں کیا گیا تھا ۔ سر دام مسعود کے پرستی سیکرٹری ممنون حسین خان بیان کرتے ہیں کہ : ”۔۔۔ (رات کے) کھانے کے بعد میں علامہ اقبال کا کمرہ دیکھنے کیا تو ۔۔۔ علامہ اقبال کے بستر پر دو کتابیں رکھی ہوئی تھیں ۔ ایک مشتوی مولانا روم اور دوسری دیوان خالب ، ملازم نے بتایا کہ ڈاکٹر صاحب سفر میں زیادہ تر ان کتابوں کو ساتھ رکھتی ہیں ۔“

”اقبال اور بھوپال“ مؤلفہ صہبہ لکھنؤی اقبال اکادمی پاکستان کراچی ۱۹۷۳ ص ۵۵

۲- دیباچہ بالگ درا شیخ عبدالقادر ، طبع ستمبر ۱۹۶۴ء ، ص ۵

”تابادہ تلغہ تو شود و سینہ ریش تو
بگدازم آبکینہ و در ساغر افکم“ ۱



بانگ درا کی تاریخ اشاعت ۱۹۵۰ء ہے۔ امن میں مخزن ستمبر
ء میں شائع ہونے والی خالب پر نظم بعض تبدیلیوں کے ساتھ شامل
داغ ہر نظم بھی بانگ درا کے پہلے دور کا حصہ ہے امن کتاب کے
بی طریقائے کی سرخی کے تحت قطعات درج یہی مندرجہ ذیل دو قطعات
الب کا تذکرہ دیکھئے :

”اصل شہود و شابد و مشہود ایک ہے“
خالب کا قول صحیح ہے تو پھر ذکر غیر کیا؟
سکیوں اے جناب شیخ سنا آپ نے بھی کچھ
کہتے تھے کعبہ والوں سے کل اہل دیر کیا

بمیری امیریل کو نسل کی کچھ مشکل نہیں
ووٹ تو مل جائیں گے پیسے بھی دلوائیں گے کیا؟
میرزا خالب خدا بخشی ، بجا فرما کئے
ہم نے یہ مانا کہ دلی میں ریس ، کھائنیں گے کیا؟



اقبال کی معرکۃ الآراء تصنیف جاوید نامہ فروری ۱۹۷۲ء میں پہلی
انٹ ہوئی۔ انہوں نے فلاک مشتری ہر ارواح جلیلہ، حلاج و خالب و
بن طاہرہ کو سرگرم سیر دکھایا ہے یہاں زندہ رود کی غالب سے بھی
ہوتی ہے اور زندہ رود غالب بعض مسائل سے متعلق استفسار کرتا
ہے جگہ ان مکالہات کی تشریع یا ان کا الدراج غیر ضروری ہے بہر حال
یہ ثابت ہوتا ہے کہ اقبال اپنی زندگی کے آخری سالوں تک غالب
مت کو خراج تحسین پیش کرتے رہے۔ علاوہ ازین یہ بھی معلوم

مہینے جاری رہا - ظاہر ہے یہ نوٹ بک^۱ اقبال کے برائیویٹ علمی اشاروں notes پر مشتمل ہے - امن میں وہ ایک جگہ، بیگل، گوئیشہ، ورڈز و رترے اور بیدل کے ساتھ خالب سے استفادہ کا اعتراف کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

”میں اعتراف کرتا ہوں کہ میں نے بیگل، گوئیشہ، مرزا غالب، عبدالقدیر بیدل اور ورڈز و رترے سے بہت کچھ استفادہ کیا ہے ۔ ۔ ۔ خالب نے مجھے یہ سکھایا کہ مغربی شاعری کی اقدار اپنے اندر سمو لینے کے باوجود اپنے جذبے اور اظہار میں مشرقیت کی روح کیسے زندہ رکھوں ۔ ۔ ۔“^۲

امن کے بعد اقبال کی مختلف شعری تصانیف میں، مختلف صورتوں میں، خالب کے حوالے نظر آتے ہیں مثلاً رموز یخودی ۱۹۱۸ء میں شائع ہوئی۔ امن کے درج ذیل شعر :

حرف چوں طائر ہے پرواز آورد لغمہ را میں زخمہ از ساز آورد
کے حاشیہ میں اقبال نے ”مرزا غالب ہے تغیر الفاظ“^۳ کا جملہ لکھا ہے ۔



یہام شرق ۱۹۲۳ء میں شائع ہوئی، امن کی فصل لقش فرنگ کے ذیلی باب صحبت رفتگان (در عالم بالا) میں دنیا کے مختلف مشہور فلسفیوں شاعروں اور سیاستدانوں کے مکالات پیش کیے گئے ہیں۔ شعر اے عنوان کی ذیل میں بروونگ، پائزرن، غالب اور روئی کی زبانی ایک ایک شعر میں ان کے کارناموں پر روشنی ڈالی گئی ہے ۔

یہاں خالب کہتے ہیں :

- ۱۔ ہے نوٹ بک ڈاکٹر جاوید اقبال نے جون ۱۹۶۱ء میں Stray Reflections کے نام سے شائع کرایا اور اس کا اردو ترجمہ ڈاکٹر افتخار صدیقی نے ”شذرات فکر اقبال“ کے نام سے دسمبر ۱۹۷۳ء میں شائع کیا ۔ ۔ ۔ شذرات فکر اقبال ۔ سرتیہ ڈاکٹر جاوید اقبال، ترجمہ ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی ۔ مجلس ترق ادب لاہور، طبع اول ۔ ص ۱۰۵
۲۔ اسرار و رموز، ہار پنجم ۱۹۵۹ء، ص ۱۶۸

کو عدن سے ایڈیٹر اخبار وطن لاہور کے نام انہی مکتب میں سفر کی رواداد لکھتے ہوئے ایک جگہ تحریر کیا ہے ۔

” ۔ ۔ ۔ شام کے قریب ہم اس قبرستان (درگاہ) سے رخصت ہونے کو تھے کہ میر نیرنگ نے خواجہ صاحب (حسن نظامی) سے کہا کہ ذرا غالب مرحوم کے مزار کی زیارت بھی ہو جائے کہ شاعروں کا حج ہی ہوتا ہے ۔ خواجہ صاحب موصوف ہم کو قبرستان کے ایک ویران سے گوشے میں لے گئے جہاں وہ گنج معانی مدفن ہے ۔ جس ہر دہلی کی خاک پہیشہ ناز کرے گی ۔ حسن اتفاق سے اس وقت ہمارے ساتھ ایک نہایت خوش آواز لڑکا ولایت نام تھا ۔ اس ظالم نے مرتضیٰ کے مزار کے قریب پیٹھے کر :

ع دل سے تیری نگہ جگر تک اتر گئی

کچھ ایسی خوشحالی سے گائی کہ سب کی سب طبیعتیں متاثر ہو گئیں بالخصوص جب اس نے یہ شعر پڑھا :

وہ بادہ شبانہ کی سرمستیاں کہاں
انھیں بس اب کہ لذتِ خواب سحر گئی

تو مجھ سے ضبط نہ ہو سکا ۔ آنکھیں ہر نم ہو گئیں اور یہ اختیار لوح مزار کو بوسہ دے کر اس حسرت کدھ سے رخصت ہوا ۔ یہ مہاں اب تک ذہن میں ہے اور جب کبھی یاد آتا ہے تو دل کو تڑپا جاتا ہے ۔ ۱



بیسویں صدی کی پہلی دہائی اقبال کی علمی، ذہنی اور فکری زندگی کا پختہ دور ہے ۔ ان سالوں میں اقبال یک بلند پایہ علمی شخصیت کا مقام اور مرتبہ حاصل گرلتی ہیں ۔ امن دہائی کے آخری سال (۱۹۱۰ء) ۲ اپریل کو اقبال نے انہی بعض منشور اور گریزان، بلکہ گریزان خیالات کو ایک نوٹ پک میں قلمبند کرنے کا سلسہ شروع کیا جو چند

کم و بیش چھبیس فارسی اور اردو کے اساتذہ کے اشعار بطور سند پیش کیئے گئے ہیں۔ ان اساتذہ میں غالباً بھی شامل ہے اور ان کے درج ذیل دو شعر اقبال نے سند کے طور پر پیش کیے ہیں اور دونوں مقام پر شاعر کا لام مرزا غالباً علیہ الرحمۃ لکھا ہے:

بیسے در فروغی کہ چوں بر دمد زیستی می خوارہ نیر دمد ۱

گھاٹ گرمی سعی تلاش دید نہ ہو چھ
ہسان خار مرسے آئینے سے جو بر کھونج ۲

متذکرہ مضمون کے ڈیڑھ سال بعد رسالہ مخزن کا "یادگار داغ" نمبر اپریل ۱۹۰۵ء میں شائع ہوا۔ اس میں اقبال کی داغ بہ نظم شامل ہے۔ جس کا پہلا شعر درج ذیل ہے اور اس میں غالباً کی عظمت کا ذکر ہے:

عظمت غالب ہے، اک مدت سے ہیوند زین
مہدیٰ مجروح ہے شهر خوشان کا مکین

○

اقبال کی مزار غالباً پر حاضری، ان کی زندگی کے مصدقة، اور ریکارڈ پر آنے والی واقعات میں سے ہے۔ اقبال جب اعلیٰ تعامیں کے لیے عازم انگلستان ہوئے تو وہ بہتی جاتے ہوئے ۲ ستمبر ۱۹۰۵ء تو ایک دن کے لیے دہلی میں رکے اور اپنے احباب کے ہمراہ حضرت نظام الدین اولیا کی درگاہ پر گئے جہاں اقبال نے اپنی نظم "التجاءُ سَافِرْ" حضرت محبوب اللہی کے مزار مبارک کے سرہانے پیٹھے کر ہٹھی ۳۔ اقبال نے ۱۲ ستمبر ۱۹۰۵ء

بھر حال اس مضمون کی مصدقة، تاریخ اشاعت بمعطاب مخزن، اکتوبر ۱۹۰۳ء ہے۔ مخزن کے علاوہ دیکھئے۔ ذکر اقبال مؤلفہ مولانا عبدالمجید صالح، ص ۲۸، زلده روڈ حیات اقبال کا تشکیلی دور از ڈاکٹر جاوید اقبال ص ۹۳۔ مفکر پاکستان مؤلفہ پھد حنیف شاہد، ص ۱۰۱۔

۱۔ رسالہ مخزن، شارہ اکتوبر ۱۹۰۳ء، ص ۳۲، ص ۳۶
۲۔ مطالعہ اقبال، مرتباً گورنمنٹ نو شاہی، ہرم اقبال لاہور

نہ ہر "تنقید بمدرد" نے بعض اعتراضات کیے تھے۔ جن کا امنی کے تحت باللہ سے پنجابی کے قلم سے مخزن ستمبر ۱۹۰۳ء میں جواب وا۔ اقبال نے بھی ایک مضامون میں متذکرہ عنوان کے تحت (رسالہ ہور کے شمارہ اکتوبر ۱۹۰۳ء) "تنقید بمدرد" کے اعتراضات کا لکھا۔ اس مضامون میں لفت اور فن شعری کتابوں کے علاوہ

۱۔ اقبال کا محوالہ بالا مضامون مندرجہ ذیل کتابوں میں مکرر شائع ہوا کہ ان تینوں مجموعوں میں امن مضامون کی تاریخ اشاعت کا حوالہ یوں ہے، (مخزن اکتوبر ۱۹۰۲ء)، جو درست نہیں ہے۔

۱۔ مضامین اقبال مرتبہ تصدق حسین تاج، ۱۹۳۳ء

۲۔ مقالات اقبال مرتبہ سید عبدالواحد معینی ۱۹۶۳ء

۳۔ مقالات اقبال (مع اضافی) مرتبہ سید عبدالواحد معینی اور ہمبدعبدالله قریشی - یار دوم ۱۹۸۲ء

اقبال پر کام کرنے والی اپل قلم کے پیش لنظر عام طور پر پہلے دو رہے ہیں۔ وہ وجوہ مخزن کے بیانے ان مجموعوں سے استناد، حوالہ دینے اور استفادہ کرنے پر مجبور ہیں لہذا وہ زیر نظر ن کا حوالہ دیتے وقت مقالات اقبال کے مرتباں کی غلطی کا اعادہ کریں۔ مثال کے طور پر دیکھئے:

۱۔ سرگذشت اقبال مؤلفہ ڈاکٹر عبدالسلام خورشید، ص ۵۵

۲۔ دانائے راز، سوانح حیات حکیم الاست حضرت علامہ اقبال، از سید لذیل نیازی، ص ۲۸۳ - ۲۸۲

۳۔ اقبال کا ذہنی ارتقاء مؤلفہ ڈاکٹر غلام حسین ذوالفار، ص ۱۵

۴۔ اقبال کی اردو نثر از ڈاکٹر عبادت بریلوی، ص ۸۲

۵۔ کتابیات اقبال مرتبہ رفیع الدین باشمی، ص ۲۲

۶۔ تصانیف اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ از ڈاکٹر رفیع الدین باشمی، ص ۳۲۲۔ باشمی صاحب کی یہ تالیف ان کے ڈاکٹریٹ

کا مقالہ ہے۔ اس کتاب میں مقالات اقبال کا تتفیحی مطالعہ

کرتے ہوئے بھی زیر لنظر غلطی ان کی گرفت میں نہیں آئیں

دیکھئے کتاب ہذا، ص ۳۲۸ - ۳۲۰)

معجزہ کاک تصور ہے و یا دیوان ہے یہ
یا کوئی تفسیر رمز فطرت انسان ہے یہ
نازش موسیٰ کلامی پائے ہندوستان ہے یہ
اور معنی سے دل افروز سخنِ دافا ہے یہ
نقشِ فریادی ہے تیری^۱ شوخی تحریر کا
کاغذی ہے پھر ہن ہر پیکر تصویر کا

جب کہ پانگ درا کی اشاعت کے موقع پر مندرجہ بالا بند حلف کر کے درج
ذیل نیا بند شامل کیا گیا ہے :

حفلِ پستی تری بربط سے ہے سرمایہ دار
جس طرح ندی کے نغموں سے سکوت کوپسار
تیرے فردوسِ تخیل سے ہے قدرت کی بہار
تیری کشتِ فکر سے اگتے یہ عالم سبزہ وار
زندگیِ مضمر ہے تیری شوخی تحریر میں
تاب گویائی سے جنبش ہے اب تصویر میں

اس نظم کے دو سال بعد، اقبال نے ایک مضمون میں خالب کو
فارسی اور اردو کے مستند اساتذہ سخن کی صفحہ میں شامل کیا ہے۔ اس
مضمون کا پس منظر یہ ہے کہ ۱۹۰۳ء کے «اُردو نے معلیٰ»
میں ایک مضمون «اُردو زبان پنجاب میں» کے عنوان کی ذیل
میں «تنقید بمدرد» کے قلم سے شائع ہوا^۲۔ اس میں اقبال اور ناظر کی

۱۔ یہ مصروعہ باقیات اقبال (بار دوم و سوم) اور سرودِ رفتہ (مرتبہ
خلام رسول مہر و صادق دلاوری)، میں نقل کرتے وقت مرتبین سے غلطی
مرزد ہو گئی ہے۔ باقیات (ص ۲۸۲) اور سرودِ رفتہ (ص ۹۵) کے مطابق
خزن میں زیر نظر مصروعہ یوں طبع ہوا تھا۔

ع نقشِ فریادی ہے کس کی شوخی^۳ تحریر کا

خزن کے مطابق رخت سفر (جنوری ۱۹۵۲ء، ص ۸) اور کلیات اقبال
مرتبہ مولوی ہمد عبدالرزاق، حیدر آباد دکن (۱۳۷۳ھ، ص ۵۲)،
میں زیر نظر مصروعہ میں 'کس کی' کے بجائے 'تیری' ہے۔
۲۔ رسالہ خزن لاهور، شمارہ ستمبر ۱۹۰۳ء، ص ۷۶

تنقید غالب میں اقبال کا حصہ

صدقی جاوید

(۱)

غالب ان چند شخصیات میں سے ہیں جنہیں علامہ اقبال نے اپنی زندگی کے ہر دور میں خراج تحسین پیش کیا ہے۔ اقبال کے غالب کو بیلک طور ہر سب سے پہلا خراج تحسین ۱۹۰۱ء میں ایک اردو نظم کی صورت میں ادا کیا۔ یہ نظم 'سرزا غالب' کے عنوان سے، رسالہ مخزن لاہور کے شمارہ ستمبر ۱۹۰۱ء میں شائع ہوئی تھی۔ بانگ درا کی ترتیب اور اشاعت کے وقت اس نظم کو مجموعہ میں شامل کیا گیا۔ اور یہ اقبال کے پہلے اردو مجموعہ کلام کی چوتھی نظم قرار پائی۔ مولانا غلام رسول مهر مطالب بانگ درا میں اس نظم کے تمہیدی نوٹ میں لکھتے ہیں:

"..... اس کا کوئی بند حذف نہ کیا گیا نیکن نظر ثانی میں بعض چکھ ترمیم کر دی گئی۔ اقبال نے ابتدائی دور میں جن شاعروں کے کلام سے ہے طور خاص استفادہ کیا۔ ان میں غالب سب سے ہلے آتا ہے اور یہ نظم اس کی بارگاہ میں ایک ایسا گران بہا خراج ہے جو کوئی دوسرा شاعر پیش نہ کر سکا" ۱۱۔

مولانا مهر کی رائے اس نظم کے بندوں کے بارے میں ہوری مچانی کی حامل نہیں ہے۔ مخزن میں اس نظم کی طباعت کے مطابق دوسرے بند کی شکل یہ ہے:

۱۔ مطالب بانگ درا، غلام رسول مهر، کتاب منزل لاہور، اشاعت اول ص، ۸

کتابیات

- (۱) اقبال - ارمغان حجاز - گھور آرٹ ہرٹشگ در گھن لاہور - نومبر ۱۹۳۸ء
- (۲) اقبال - اسرار خودی - شیخ مبارک علی لاہور - ۱۹۱۵ء
- (۳) اقبال - بال جبریل - تاج کمہنی لیٹریٹ، لاہور - جنوری ۱۹۳۵ء
- (۴) اقبال - پانگ درا - ممتاز علی اینڈ سنز لاہور - ستمبر ۱۹۲۷ء
- (۵) اقبال - پانگ درا - شیخ مبارک علی تاجر کتب لاہور - مارچ ۱۹۳۰ء
- (۶) اقبال - بیام شرق - شیخ مبارک علی لاہور - [منٹ ۱۹۲۳ء]
- (۷) اقبال - جاوید نامہ - شیخ طاہر الدین الارکلی لاہور ، فروری ۱۹۳۲ء
- (۸) اقبال - جاوید نامہ - شیخ مبارک علی تاجر کتب ، لاہور ، فروری ۱۹۳۴ء
- (۹) اقبال - روز بے خودی - شیخ مبارک علی لاہور - ۱۹۰۸ء
- (۱۰) اقبال - زبور عجم - شیخ مبارک علی لاہور - ۱۹۲۷ء
- (۱۱) اقبال - ضرب کلیم - کتاب خالہ طلوع اسلام لاہور - جولائی ۱۹۳۶ء
- (۱۲) اقبال - کلیات اقبال ، اردو - شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور ، ۱۹۴۳ء
- (۱۳) اقبال - مسافر - کتاب خالہ طلوع اسلام لاہور - ۱۹۳۳ء
- (۱۴) بشیر احمد ڈار (مرتب) - انوار اقبال - اقبال اکادمی پاکستان کراچی ، مارچ ۱۹۶۷ء
- (۱۵) رفیع الدین پاشمی ، ڈاکٹر - تصانیف اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ - اقبال اکادمی پاکستان لاہور ، ۱۹۸۲ء
- (۱۶) فرمان لمح اوری ، ڈاکٹر - تحقیق و تنقید - قمر کتاب گھور کراچی ، ۱۹۷۷ء
- (۱۷) روزنامہ "جنگ" لاہور ، یکم اکتوبر ۱۹۸۱ء

علامہ اقبال کے غیر مطبوعہ رقعتات

۲۱۹

(۴)

یہی آدم ہے سلطان بھر و بیر کا
کہوں کیا ماجرا اس نے بصر کا
لہ خود بین ، نے خدا بین ، نے جہاں بین
یہی شہ کار ہے تیرے پھر کا

(۵)

اُدمِ عارفِ لسمِ صبحِ دم ہے
اسی سے ریشمہ معنی میں نم ہے
اگر گوفِ شعیب آئے میسر
شبانی سے کلہی دو قدم ہے

مددؓ اقبال

مندرجہ بالا رقعتات کے حوالے سے یہاں دو ہاتون کی طرف مختصرًا
اشارة کرنا نامناسب نہ ہوگا۔ اول: علامہ اقبال نے اپنے جن اشعار کو
”رباعیات“ قرار دیا ہے، وہ رباعی کی مخصوص اوزان میں نہیں، اس لیے
بعض اہل نقد کے تزدیک انہیں ”رباعیات“ کے بجائے قطعات کہنا چاہیے۔
(دیکھئے ڈاکٹر فرمان فتح پوری کا مضمون: ”کچھ تحقیقات کے بارعے
میں“ در: ”تحقیق و تنقید“، ص ۱۵۲ - ۱۶۸)

دوم: ”کلیات اقبال“، اردو (شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور،
۱۹۷۳ء) کی کتابت کے موقع پر مذکورہ رباعیات یا قطعات کو غزلوں سے
علیحدہ کر کے ایک الگ حصہ میں ”رباعیات“ کے زیر عنوان جمع کر دیا
گیا ہے۔ مناسب ہوتا کہ غزلیات و رباعیات کی ترتیب برقرار رکھی
جاتی، جو پروپریں رقم کے کنایت کردہ نسخوں میں ہے، کیونکہ غزلیات و
رباعیات (یا قطعات) کی یہ ترتیب علامہ اقبال کے حسب ہدایت تھی، اور
ان کی وفات کے بعد اسے نظر انداز کرتے متن اقبال کی ترتیب میں کسی
طرح کی تبدیلی جائز نہیں۔

۱۔ اس آخری رباعی کے لیے کسی غزل کے آخر میں جگہ لہ نکل
سک، اس لیے یہ آگے چل کر نظم ”دہ“ یہ اختتام پر بیج جانے والی جگہ
(ص ۱۲۵) دلچسپی کرنی۔

۔ ۔ ۔

درج نہیں کی۔ سہر بانی کر کے جب پہلا حصہ ختم ہو جائے، تو سب کا سب
میرے ہاس ارسال کریں، تاکہ میں دیکھ لوں کہ رباعیان کھان کھان
درج ہوئی ہے۔ آپ کے لکھنے کی رفتار بہت سست ہے۔ ۲۶ یا ۲۷ مطر
یومیہ اوسط ہے۔ اگر یہ حال ربا تو کتاب مشکل سے ختم ہوگی۔ میرے
خیال میں آپ کو کم از کم ایک کاپ روز لکھنی چاہیے، یہ کوئی مشکل
کام نہیں۔^۱

۴۶۰ اقبال

(۱)

عطاء اسلاف کا جذب درون کر
شریکِ زرہ لا یہزنوں کر
خرد کی گنجیان سلجهما چکا میں
مرے مولا مجھے صاحب چنون کر

(۲)

یہ لکھنے میں نے میکھا بوالحسن سے
کہ جان مرقی نہیں مرگی بدنسے
چمک سورج میں کیا باقی رہے گی
اگر بیزار ہو اپنی کرن سے

(۳)

خرد واقف نہیں ہے ایک و بد سے
بڑھی جا ق ہے ظالم اپنی حد سے
خدا جانے مجھے کیا ہو گیا ہے
خرد بیزار دل سے، دل خرد سے

۱ - ۲۶، ۲۷ مطر تقریباً ہائی صفحات بتتے ہیں۔ علامہ اقبال،
ہروین رقم کی اس رفتار کا سے مطمن نہ تھے، اور چاہتے تھے کہ کم از کم
آٹھ صفحات (ایک کاپ) روزانہ لکھے جائیں۔

(۱)

دھی اصل مکان و لاسکان ہے
مکاب کیا نہیں ہے ۹ اندازِ بہان ہے
خپڑ سکیوں کر بتائے ، کیا بتائے
اگر ماہی سکھے ، دریا کھان ہے

(۲)

کبھی آوارہ و بے خانمان عشق
کبھی شاہِ شہان نوشیروان عشق
کبھی میدان بین آتا ہے زرد پوش
کبھی عربان و بے تغ و سنان عشق

(۳)

کبھی تھانِ گوہ و دمن عشق
کبھی سوز و سرور و الغمن عشق
کبھی سرمایہِ محراب و منبر
کبھی مولا علی خیر شکن عشق

مہرؒ اقبال

(۴)

ذیل کا رقصہ چند یوم بعد کا ہے ، اندازاً ۲۰ ، ۲۱ ستمبر کا — اس میں اُس چوتھی رباعی (عطا اسلاف کا جذبِ دروں کر) کے علاوہ ، جس کا وعدہ ۷ ستمبر کے رقصے میں کیا گیا تھا ، مزید چار رباعیاں بھی گئیں ، جو بالترتیب صفحہ ۲۶ ، ۲۸ ، ۳۲ اور ۴۵ پر درج کی گئیں ۔

جنابِ کاتب ،

میں اس سے پہلے شاید چار رباعیاں ۱ بھیج چکا ہوں ۔ باخچ آج بھیجا تا ہوں ، کل تو رباعیاں ہوئیں ، مگر ان میں سے آپ نے ابھی تک ایک بھی

۱۔ جو پہلے دو رقعت میں مذکور ہیں ۔

سالئہ ارسال کی کہ اسے صفحہ ۱۶ ہر لکھ دیا جائے ۔ یہ رقم اسی سلسلے
میں ہے ہے :

[ستمبر ۱۹۴۳]

جناب ہروین رقم صاحب ،

صفحہ ۱۶ ہر جو جگہ رباعی کے لیے خالی ہے ، وہاں مندرجہ ذیل
رباعی لکھیے :

گرم تیرا کہ بے جوہر نہیں میں	غلام طفری و سنجر نہیں میں
جہاں یعنی مری فطرت ہے لیکن	کسی جمشید کا صاغر نہیں میں
ہد اقبال	

(۲)

”بابل جبریل“ کی کتابت شدہ تیسرا کاپی (صفحات ۱-۲) واپس
کرنے ہوئے ، اس رقمے کے ذریعے علامہ نے تین رباعیات ارسال کیں ۔ غالباً
اس وقت مزید کوئی رباعی موجود نہیں تھی ، اور فوری طور پر موزوں
بھی نہ ہو سکی ۔ چوتھی رباعی (عطاء اسلام کا جذب درون کر) بعد میں
بھیجی گئی ہوگی ۔

[ستمبر ۱۹۴۳]

جناب کائب ،

امید ہے کہ جو رباعی میں نے آپ کو ارسال کی تھی ، وہ آپ نے
صفحہ ۱۶ ہر لکھ دی ہوگی ۔ اس کاپی میں (جو واپس کر رہا ہوں) چار
چکھیں خالی ہیں ، ان کو بھی پڑ کرنا ہے ، اس واسطے مندرجہ ذیل تین
رباعیاں ہو جتنا ہوں ۔ ان کو بھی اس کاپی میں لکھ دیں ۔ اس خط کا جواب
لکھیں ، جو چکھیں اور خالی ہے جائیں ، ان کے لیے اور رباعیاں بھیجوں
گا ، گیوں لکھ خالی جگہ بُری معلوم ہوئے ہے ۔

وہی ہے کہ مذکورہ بالا تینوں مجموعوں کی دوسری اشاعتوں کی کتابت ہروں رقم ہی سے کرانی کئی - ان میں سے "جاوید نامہ" کی کتابت وہ مکمل نہ کر سکے - طبع دوم (فروری ۱۹۳۷ء) کے دو صفحات ان کے قلم سے ہیں - باقی صفحات خالیاً اب ہروں رقم نے لکھے ۔

علامہ اقبال اپنے مجموعوں کی کتابت اپنی لگرانی میں خصوصی بداعیات کے تحت کرتے تھے ۔ ابتدا میں یہ بداعیات ناشر کے توسط سے دی جاتی ہیں ۔ بعد ازاں براہ راست خوش نویس گو بداعیات دیتے ۔ ذیل کے تین رقعات، اقبال نے اسی سلسلے میں ہروں رقم کے نام تحریر کئے ۔

یہ رقعات "بال جبریل" کے پہلے ایڈیشن کی کتابت کے موقع پر لکھئے گئے ۔ ان پر منہ درج نہیں ۔ تاریخ (۱۹۳۷ء ستمبر) صرف دوسرے رقصے پر ہے ۔ "بال جبریل" کی کتابت ۱۹۳۷ء کو شروع ہوئی تھی^۱ اس اعتبار سے یہ تینوں رقعات ۱۹۳۷ء کے ہیں ۔ پہلا رفعہ ۱۵ ستمبر ۱۹۳۷ء ستمبر کا اور تیسرا رفعہ اواخر ستمبر کا معلوم ہوتا ہے ۔ تینوں رقعات علامہ اقبال میوزم، جاوید منزل لاہور میں محفوظ ہیں ۔

(۱)

علامہ اقبال نے "بال جبریل" کے مسودے کے مانہ کاتب کو بعض رباعیات بھی دی تھیں، تاکہ جن غزلوں کے آخر میں جگہ بچ جائے وہاں رباعیات لکھے دی جائیں ۔ جب پہلی دو کاپیاں (۱۶ صفحات) کتابت ہو کر ان کے پاس آئیں، تو غزل نمبر ۷ (دگر گوں ہے جہاں . . .) کے اختتام پر جگہ بچ لئی تھی، چنانچہ انہوں نے ایک رباعی امن بداعیت کے

۱۔ ملاحظہ کیجیے اقبال کے تین رقعات بنام شیخ بیارک علی مشمولہ "انوار اقبال"، ص ۱۴۱ - ۱۴۳ ۔

یہ رقعات "پیام مشرق" طبع دوم کی کتابت کے سلسلے میں لکھے گئے ۔ بشیر احمد ڈار کا یہ قیام درست نہیں کہ یہ طبع اول کی کتابت سے متعلق ہیں، کیونکہ "خردہ" طبع اول میں موجود نہیں، دوسری اشاعت میں شامل کیا گیا ۔

۲۔ تصالیف اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ، ص ۲۹ ۔

عبدالمجید خوش نویس نے اپنے فطری میلان طبع اور اپنی محنت و شوق کے سبب بہت جلد خطاطی سیکھ لی اور باقاعدہ کتابت کرنے لگئے۔ انہوں نے میرزا امام ویردی (وفات: ۱۸۸۸ء) کے کتبون اور قطعات کے تبیغ میں خط نستعلیق میں مہارت بہم پہنچائی۔ اپنے خاندانی اسلوب خط اور امام ویردی کے طرز نکارش کی آجزش سے عبدالمجید نے ایک خاص اسلوب پیدا کیا، جسے امن دور کے خوش نویسون کے بان غیر معمولی مقبولیت حاصل ہوئی۔ بعض روایات کے مطابق نوآموز، ان کے لکھرے ہوئے اشتہار دیواروں سے آثار لی جاتے اور الہیں سامنے رکھ کر خطاطی کی مشق کرتے۔ بتول سید الور حسین نقیس رقم: ”یہ حقیقت ہے کہ اس دور کا بڑے چھوٹا بڑا خطاط، بروئیں رقم کے اسلوب نستعلیق سے کسی نہ کسی درجے میں متاثر ہے۔۔۔ اپنے دور کے امن بے مثل خطاط نے ۱۹۰۶ء اپریل کو لاہور میں انتقال کیا۔

اوپر ذکر آچکا ہے کہ ”رموز بے خودی“ (طبع اول، ۱۰ اپریل ۱۹۱۸ء) علامہ اقبال کی وہ پہلی کتاب ہے، جسے بروئیں رقم نے کتابت کیا (اس وقت تک وہ ”بروئیں رقم“ نہیں ہوئے تھے۔ اس لیے کتاب پر نام ”عبدالمجید“ لکھا ہے۔ انہوں نے اپنے نام کے ساتھ ۱۹۳۰ء کے لگ بھگ ”بروئیں رقم“ لکھنا شروع کیا۔ ”بانگ درا“ کے تیسرا یہ ایڈیشن (مارچ ۱۹۳۰ء) بہلی بار عبدالمجید کے ماتھ ”بروئیں رقم“ نظر آتا ہے۔ بعد ازاں ”بیانِ مشرق“ [مئی ۱۹۴۲ء] ”بانگ درا“، ”بال جبیل“، ”مسافر“ (۱۹۴۲ء) اور ”ارمنی دیجاز“ (نومبر ۱۹۳۸ء) کے پہلے ایڈیشنوں کی کتابت یہی بروئیں رقم نے کی، البتہ ”ضربِ کلام“، ”زبورِ عجم“ (۱۹۴۲ء) اور ”جاوبہ نامہ“ (فوری ۱۹۴۲ء) کے اولین ایڈیشن بعض دوسرے خوش نویسون کے قام سے ہیں۔ غالباً بروئیں رقم کی علاالت، یا ان ایام میں لاہور میں ان کی غیر موجودگی کے سبب ایسا ہوا، ورنہ علامہ اقبال کے نزدیک وہ لاہور کے سب سے بہتر کاتب تھے۔ یہی

۱۔ ایک خط میں لکھتے ہیں: ”عبدالمجید کاتب... میرے نزدیک لاہور میں سب سے بہتر ہے۔“ خطوط اقبال بنام یہکم گرامی، ص ۱۶)۔ تابم اقبال سے منسوب یہ قول ہے بنیاد ہے کہ: ”بروئیں رقم میرے اشعار کی کتابت نہیں کریں گے، تو میں شاعری ترک کر دوں گا۔“ (”جنگ“ لاہور، یکم اکتوبر ۱۹۸۱ء)

علامہ اقبال کے غیر مطبوعہ ورقعات

بنام پروین رقم

ربيع الدین باشی

علامہ اقبال انہی شعری مجموعوں کی طباعت و اشاعت کے سلسلے میں خاصی اہتمام سے کام لپیٹ رہے۔ ”اسرار خودی“ (۱۹۰۵ء) اور ”رسو زے خودی“ (۱۹۱۸ء اپریل) حکیم قیر ہد چشتی نظاسی کی لگرانی اور اہتمام سے شائع ہوئیں۔ ”بانگ درا“ (ستمبر ۱۹۲۳ء)، ”بال جبریل“ (جنوری ۱۹۳۵ء) اور ”غرب کلم“ (جولائی ۱۹۳۶ء) کے چھلے ایڈیشنزوں کے ناشر بھی علی الترتیب ممتاز علی اینڈ سنٹ لامور، تاج کمپنی لمیڈ لامور اور کتب خانہ طلوع اسلام لامور تھے، مگر بعض تعبارات کے پیش نظر انہوں نے، بعد ازاں انہی جملہ تصانیف کی طباعت و اشاعت کا کام لامور کے معروف ناشر شیخ مبارک علی کے سپرد کر دیا تھا۔ شعری مجموعوں کی کتابت بالالتزام وہ خود کرتے، بہر کاپیوں کی تصحیح کے بعد انہیں ناشر کے سپرد کر دیتے۔ ”اسرار خودی“ کے چھلے ایڈیشن کی کتابت منشی فضل اللہی سرغوب رقم نے کی، اس کے بعد اقبال نے شعری مجموعوں کی کتابت کے لیے عبدالجید کاتب (بعد ازاں پروین رقم) کا منتخب کیا۔ اس وقت کاتب موصوف کی عمر صرف الہارہ برس تھی۔

منشی عبدالجید کا تعلق ایمن آباد ضلع گوجرانوالہ کے ایک خطاط گھرائی سے تھا۔ ان کے والد مولوی عبدالعزیز اور دادا مولوی یوسف بخش ایمن آبادی بھی معروف خوش لوپس تھے۔ عبدالجید ۱۹۰۱ء میں لامور میں بیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم گھر ہر حاصل کی، بہر غارسی کی بعض کتابیں ہڑھیں۔ خوشنویسی کی طرف نظری میلان دیکھ کر مولوی عبدالعزیز نے انہیں لامور کے ایک نامور خطاطی مستعلیق حافظ نور الحمد کے سپرد کر دیا۔

اقبال بحیثیت مفکر تعلیم

۴

پروفیسر بنتیار حسین صدیقی

زیر لظر کتاب سات ابواب پر مشتمل ہے ۔ ”مقاصد تعلیم، طرق تعلیم“، مثالی دارالعلوم کا تصور، لور روایت، تغیر اور تعلیم کے بعد پانچویں باب میں اقبال کے نظریہ تعلیم کا ابتدیت، اصولیت، ترقی پسند تعلیم اور تعمیر نو کے مغربی نظریات سے مقابلہ کیا گیا ہے ۔ چھٹے باب میں ۱۹۲۷ء میں مکہ مظہم میں منعقد ہونے والی فرشت ورلڈ کانفرنس آن مسلم ایجوسکیشن گو احیائی اسلام کی تحریک کے لیے ایک نیک شگون بتایا گیا ہے جس کا بر صیر پاک و پند میں آغاز اقبال کے عالمی امن کے امن پیغام سے ہوا جو یکم جنوری ۱۹۲۸ء کو آل انڈیا ریڈیو، لاہور سے بخشن ہوا۔ ساتویں اور آخری باب میں نمو کے تصور کا کامینوس، روسو، پستالوزی اور قروبل کے تعلیمی افکار پر اثر سے بحث کی گئی ہے اور اس کے بعد ”جسمانی اور روحانی نمو“ کی حیثیت سے اقبال کے تصور تعلیم کی وضاحت کی گئی ہے ۔

قیمت : ۳۷ روپیہ

صفحات : ۲۱۹ + ۲

اقبال اکادمی ہائیکستان
۱۱۶ - میکلوڈ روڈ، لاہور

چوتھی باد : میں اور رسید طارق مرحوم جاوید منزل گئے - علامہ[ؒ]
 آرام کرسی پر لٹکی اور بنیان پہنچے حصہ پی رہے تھے - ۷۳ فالین پر بیٹھے گئے
 کسی صاحب سے فرمایا رہی تھے کہ انفرادی ایغو جب انی صلاحیتوں
 اور بحکمات کو مکمل طور پر اجاگر کر لیتا ہے تو لافانی ہو جاتا ہے - وہ
 سپر ایغو (Super Ego) میں جذب نہیں ہوتا بلکہ ہم آپنگ ہو جاتا ہے اور
 وہ اپنی تقدیر کا عمار خود بن جاتا ہے - یات پیجیدہ تھی - کچھ بلے پڑی
 مگر زیادہ تر اوپر سے گزر گئی - اکادمی کے موجودہ ناظم سے جو علامہ[ؒ]
 کے شبدائی ہیں ، اس کے مضمرات پر ایک لیکچر سن لیں گے ۔

پانچویں باد : علامہ[ؒ] کے وصال کی خبر من کر جاوید منزل پہنچا -
 "مومن کے اپوں پر تبسم دیکھا" قبیر کے "روز کار" کے "سر آمد"
 ہونے اور دوسرے "دانائے راز" کے آنے پا لئے آنے کی الجھن لیے لاکھوں
 سوگواروں میں شامل ہو گیا - اس یاد میں ایک اور واقعہ محفوظ ہے -
 رشید طارق کے بڑے اہمی جو دریں برائج میں ملازم تھے فرط خم سے
 نڈھاں ہو کر ہو رج میں بے سدھ ہو کر گر پڑے ، انہیں یانی پلاپا ، سنبھالا
 دیا تو انہ کھڑے ہوئے - جب علامہ[ؒ] کو آخری آرامگاہ کی طرف لے جا
 رہے تھے تو میرے بزرگ راجہ حسن اختر مرحوم نے محض گھبرا "مقصود
 کیا تمہیں اس سانچے کی المناک کا صحیح ادراک ہے "تمہیں کچھ بتہ بھی
 ہے کہا ہو گیا ہے" - کچھ یوں چاہتے تھے کہ زمین و آسمان شق ہو جائیں
 اور فطرت بھی اس سہب واقعہ پر نوحہ کنان نظر آئے - حکیم احمد شجاع
 جو اپنی سفر ذات میں ایک ادارہ بلکہ تحریک تھے - بڑے ڈرامائی الداز
 میں پزاروں سال کے بعد پیدا ہونے والے دیدہ ور کے وصال پر فصیح و بلغ
 اردو میں یہ بتا رہے تھے کہ "متاع عقل و دالش آج اللہ والوں کی لٹ
 گئی ہے" ۔

یوں ہم نے حکم الامت کو سطوت مغلیہ کے جلال و جمال کی مظہر
 اور "خدنگ آخربیں" اور لگ زیب عالمگیر کی تعمیر کے دامن میں است
 مسلم کے دوسرے "ہست قرآن در زبان پہلوی" کے "نے لواز"
 کو لئے سفر پر روانہ کیا - اور یہ سوچتے ہوئے کہ :

عمر: ہا ہو خویش قنی پھیپھدا جود

تابکے نئے تاب جان آید فرود

تا دے فرمیدی خدا چہ لے جوں
زخود گریٹنڈ آشناچہ کے جوں
دو قطرہ خون دل است آئھ، مشک می نامد
تو اے غزالِ حرم در خطہ چہ میں جوں

اب جب بھی اس خستہ و ریختہ عمارت کے قریب سے گزرتا ہوں تو یہ
یاد لہک کر ذہن اور روح کو میراب و سرشار کر دیتی ہے۔

تیسرا یاد : اکبری دروازہ کے باہر ۱۹۳۰ء تا ۱۹۳۴ء کے درمیانی
دور میں مسلم لیگ کا جلسہ تھا - علامہ صدر تھے - ڈھیلی ڈھالی سفید
پکڑی - سفید ہی شلوار اور قمیض - کھلی گلے کا لانبا کوٹ اور کالی
گرگابی - ڈائس بھیجھے واضح طور پر سید احمد علی اپنی طرہ دار پکڑی و ر
خوبصورت جوانی کی وجہ سے یاد ہیں - غالباً راجہ خضنفر علی مرحوم ہی
طوبیل ریگ دار طرے اور اونٹی کلاہ سے متین موجود تھے - میں پنڈاں میں
دوستوں کے ہمراہ موجود تھا - قائل صاحب نے ڈھولنا لیا اور اشارے سے
پلا پایا - پدمزہ ہو گیا کہ شاید کوئی ایسا کام سپرد نہ کر دیں کہ باہر
جانا پڑے - ہات کچھ اور تھی - شو منیر قسمت ہاز ہے نصیب علامہ کے
بانج چہ شعر کا کر جلسے کا اختتام کرنے کو کہا - پہلا شعر تھا -

نہیں منت کھ قاب شنیدن داستان میری
غموشی گفتگو ہے یہ زبانی ہے زبان میری

کھبرا کیا - علامہ کا کلام - وہ خود ہی صدر جلسہ اور اجتماع اتنا
برکزیدہ - کیا کرتا - سب لنقریں مجھے ہر جسی ہوئی تھیں - انکار کی جرأت
لہ ہوئی - روشنم کا سہاوار نے کر کھڑا ہو گیا - کہنیاں اس ہر جا لیں -
ٹالکوں کو روشنم کے ہالیوں نے سنبھالا دیا - ادھ کھلی آنکھیں
اشعار ہر وکھیں - علامہ قریب ہی دائیں طرف کرمی ہو تشریف
فرما تھے - اشعار ترجم سے پڑے - علامہ کی لائی "ہوں" ایک دو دفعہ
منانی دی - پڑھ کر لڑکھڑانا ہوا دوستوں کے ہاس پہنچا - دھڑام سے
حرمس ہر گر گیا - پوچھا کہ کھیسے رہا - پتھ چلا کہ بہت اچھا رہا
یقین نہیں آتا تھا - شاید کھبرا بہت میں گلے میں غیر معمولی گھیرنا آگئی
ہو کہ اب وہ تھرہ میری زندگی کا حسین اور معزز ترین کارنامہ ہے۔

بھی سکر دیا کہ شیخ عبداللہ مرحوم میر مشاعرہ ہوں گے۔ ایک طوول "ہوں" کے ساتھ بھاری سفارت کی ناکاسی کا لیعملہ سنا دیا گیا۔ ہم دونوں کو اس الکار سے ایک الجانی سی لسکین ہوئی۔ کیا یہ خنک بختی کم تھی کہ یوں شرف ملاقات تو خصیب ہوا۔ دامن جہاڑ کے خوش و خرم واپس آ گئے۔ قائلہ صاحب کو اس الکار پر نہ کوئی اپہنبا ہوا اور نہ دُکھ۔

شیخ عبداللہ قادر مرحوم ادبی اور ثقافتی مخلفوں کی صدارت بڑی خندہ پیشان سے قبول کر لیا کرتے تھے۔ لظاہی مرحوم تھوڑے سے شراری بھی تھے۔ جب صدارت زیر غور آئی تو شک گزرا کہ شیخ صاحب تصریحیت کی وجہ سے کہیں الکار نہ کر دیں۔ نظاہی نے کہا یہ ناممکن ہے۔ وہ تو پاروں کی توقع میں دعوت پر ہی گردن آگے کر دیتے ہیں۔

مشاعرہ ہوا۔ صدر اور شعرائے کرام قائموں پر تکیوں کے سوارے برآجات تھے۔ طارق مرحوم شمع بردار تھے۔ گلوریاں پیش ہوئی۔ شعراء نے شمع کی مدھم روشنی میں۔ پیکدانوں کو اکثر استھان کرنے کے بعد مطلع سے مقطع تھا۔ "سبحان اللہ"۔ "مسکر ارشاد" پر پار ہار داد وصول کی۔ نمايان داد شیخ صاحب مرحوم کی تھی جو اظہار تحسین کے لیے ہاتھ بھی بلند کرتے تھے اور شعر دہراتے تھے۔ ابتدا میں نے ترجمہ اسی مستعار حمزہ سے کی اور خوب داد وصول کی۔ یہ تھی اس دور کے لاہور کی ایک جھلک جو اب "زندہ ہاد" اور "مردہ ہاد" کے نعروں میں کھو گیا ہے۔

دوسری ہاد: ایس۔ پ۔ ایس کے ہال جس کی موجودہ حالت پر کسی ادارے کا بے رحمی میں چالان ہونا چاہیے، کاہے بکاہے مشاعروں ہور جلوں کے لیے چنانا جاتا تھا۔ علامہ؟ ایک مشاعرے کے صدر تھے۔ ڈھیلی ڈھال سفید پگڑی کھلے گئے کا لانبا کوٹ سفید شلوار اور سیاہ گر کبی لباس میں شامل تھے۔ غالباً ۱۹۳۱ء تا ۱۹۳۳ کا درمیانی دور تھا۔ ڈھنڈل سی یاد پاپی ہے۔ فرمایا میری صحت اجازت نہیں دیتی کہ شاموں کو ہابر آؤں لیکن منظمین کے اصرار پر آتا ہڑا۔ مشاعرہ لاہور کے بڑوالی پنگلاں، ہزار اسلوب کے برعکس وہ نہایت سہنپاںہ طور پر ختم ہوا۔ اصرار پوچھا گئے علامہ بھی کچھ عطا فرمائیں۔ ارشاد ہوا:

قلم بردادشتہ مخزلیں لکھ کر تین چار ہناؤٹی شعراہ کے حوالیے کو دیتے تھے جو عرض کیا ہے سے مقطع تک اپک کر مٹایا کرتے تھے اور بڑی بھادری سے جھک جھک کر اور کوونٹی بجا لایا کر داد وصول کرتے تھے - میں بھی ان "دلاور درزوں" میں سے ایک تھا اور مزید ستم یہ تھا کہ میں ہی ترجمہ سے مشاعرے کا اختتام کرتا تھا - ہمارے ایک صرخوم دوست بلا کے سینہ زور تھے - ایک ایسی ہی غزل میں شعر تھا -

تجھے وہم ہوا ہے مجھے کیوں انہا رہا ہے - میری جائے سجدہ ہے
یہ تیرا نقش ہالیں ہے - اس شعر ہر بہت داد ملی - بعد میں ستم بالائے ستم
پونہ ہوتا کہ وہ اکثر ہم سے بھی اس شعر ہر انہا حق سمجھ کر داد
وصول کرتے رہے -

پادوں کی بہول بھلیاں میں بات ذرا بڑھ گئی ہے - ذکر قالین مانگنے
کا تھا - ان دلوں اس کھر کے آگے کشادہ دلان تھا - سڑک سے
کھر واضح نظر آتا تھا - اب تو دور ایک کونے میں سہما ہوا اور
دکا ہوا ہے - پہیں فوراً شرف باریاپی حاصل ہو گیا - اس درگاہ میں
کسی "حاجب و دربان" کی ضرورت نہ تھی - طلباء کے لیے رسمی
بہت بھلی تھی - صرخوم "لنگ اور بیان پہنچے حقد پر رہے تھے -
قالین لہٹی ہوئے دیواروں کے ساتھ پڑے ہوئے تھے - ہم نے للجائی ہوئی
نظروں سے انہیں دیکھا اور دل ہی دل میں خوش ہوئے کہ چلو قالین
پھیر کسی اکھاڑ بھاڑ کے مل جائیں گے - کاف دیر تک تو ہم
اس "دبدبہ قلندری" سے مبہوت رہے - زبانیں گنگ تھیں حرف مدعای
کیسے کہتے - علامہ نے ایک دو دفعہ حقیقی کی گزر کے ماتھے لائیں
ہوں کی اور ہماری طرف متوجہ ہوئے - صرخوم طلباء سے ہے انہا مشقت اور
سروت سے پیش آئے تھے - غالباً اسی بنا پر تائیر صاحب نے حالانکہ وہ
خود "بیباک زبان و بیان" کے مالک تھے - پہیں قالین مانگنے کے لیے پہنچا
تھا - اب پتہ چلتا ہے کہ جو لوگ ان کی عظمت کے جلال و جہاں سے
آگاہ تھے ان کی مخفف میں کیوں "نفس گم کردا" ہو کر رہ جاتے تھے -
ہماری محبت اور عقیدت اس وقت تک ان کی لازوال اور یہ کران عظمت
کو محیط نہ تھی - اس لیے ہم ایک گونہ گستاخی کے سر نکب ہو سکتے
تھے - میں تو دیوار کی تھویر بنا لیٹھا رہا - نظائری صرخوم نے رُک رُک
کر عرض مدعای کر ہی دی اور استدعا کو موثر بنانے کے لیے یہ اخالہ

کچھ یادیں

سلطان مقصود

گبھی کبھاڑ جب ذہن زیادہ رنگ آلود ہو جاتا ہے تو اسے صیقل
کرانے کے لیے حضور مرزا منور میں چلا جاتا ہوں۔ وہاں خالب، بیدل۔
علامہ کے علاوہ بندو ازم۔ پاکستان اور اسلام پر میر حاصل گفتگو
ہو جائی ہے یا بقول مرزا صاحب پہتالیس منٹ کا برباد ہو جاتا ہے۔

دقت یہ ہے کہ موصوف آج کل دو کشیوں کے کھوون ہار ہیں
”عمر قاب محبت کا اللہ لکھیاں ہو“۔ ابھیں سلنا ہو تو اتنے ہی سے اتنے ہی
تک یہاں ہوتے ہیں اور بھر اتنے ہی سے اتنے ہی سے تک یہاں ہوتے ہیں اور
اکثر ہوتے کہیں بھی نہیں۔ آپ محنت کر کے ہوں، وہاں تک چلے جائیں
تو پہ چلتا ہے کہ ابھی ابھی ریڈیو یا ٹیلی ویژن والے انہیں اخوا بالجبر
یا بالرضا کر کے لے گئے ہیں۔

ایک دن ایک عزیز کی خدمت پر بالآخر انہیں وہاں یعنی اقبال اکادمی
میں ڈھولنا ہی لیا۔ اکادمی کا دفتر اس گھر میں ہے جہاں گبھی علامہ سے
بھی شرف ملاقات ہوا تھا۔ ذکر کیا تو مرزا منور صاحب نے چند کتابیں
عنایت کیں اور حکم دیا کہ اس ملاقات کی روئیداد لکھو۔ میں نے
لیصلہ کیا کہ جست جست جو یادیں بھی ماضی کے دھنڈلکھے سے ابھری
ہیں وہ لکھ دوں۔ تو سنیتے:

پہلی باد: اس حدی کے تیسرے دھے کی بات ہے کہ مرحوم تائب نے
ایک فرشتی مشاعرے کے لیے علامہ[ؒ] ہے ایرافی قالین مالکیتے کے لیے مجھے
اور مرحوم محمود نظامی کو بھیجا۔ اہل زبان کی تقلید میں ایسے مشاعرے
ہوا کرتے تھے۔ قالین بھو جاتے تھے۔ کاظم تکیے اگ جاتے تھے۔ طشتی
میں گلوریاں شعرائے کرام کو بھیں ہوئے تھیں۔ کلام شمع کی روشنی میں
بڑھا جاتا تھا۔ ایسے مشاعرے اکثر طرسی ہوتے تھے۔ تائب مرحوم

تھا جو لاخوب بتدرج دہی خوب ہوا
کہ خلامی میں بدل جاتا ہے قوموں کا ضمیر ۱

خلام کیا ہے؟ ذوق حسن و زیبائی سے محرومی
جسے زیبا کہیں آزاد بندے ہے وہی زیبا ۲

بھروسا کرنیں سکتے خلاموں کی بصیرت ہر
کہ دنیا میں نقطہ دان حر کو آنکو ہے بینا ۳

چنانچہ یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اسلام کے دو عظیم سوت ایک دوسرے
سے کتنی مثالث رکھتے ہیں مگر ایک دوسرے کا چربہ نہیں ہے -

۱۔ کلیات ابیال (اردو) ص ۲۷۸

۲۔ ایضاً ص ۳۱۶

البال اور ان خلدون

۴۰۵

کہ جب لوگوں کی پستیں پھٹت ہو جاتی ہیں تو توالد و تناسل کا سلسلہ
ہی کم ہو جاتا ہے اور یہ بھی غلامی کی نشانیوں میں سے ہے ۱ -
غلامی کو پیدا کرنے میں شخصی حکومت کا بھی بڑا دخل ہے۔ جب تک
سب مل کر حکومت کو قائم و کھنی میں کوشش کرتے ہیں وہ قائم رہی
ہے مگر جب کوئی آسی ظلم کرنے لکھتا ہے تو لوگ ان کا ساتھ چھوڑ
باتے ہیں اور یوں وہ قوم غلامی کے گذشتے میں جا گرفت ہے ۲ - غلامی
تو علامہ اقبال بھی پسند نہیں کرتے اور ان تمام چیزوں سے بھی نفرت
کرتے ہیں جو غلامی کو پیدا کرنے کی پیدا کردہ ہیں ۔

اُنہ کہ غلامی سے ہے روح تری مضجع
سینہ سے سوز میں دھوندہ خودی کا مظالم ۳

نے تصیب مارو کثر دم نے تصیب دام و دو
ہے فقط حکوم قوموں کے لئے سرگ ابد ۴

بدن غلام کا سوز عمل ہے ہے محروم
کہ ہے مرور غلاموں کے روز و شب پھر حرام ۵

فیض قطرت نے تجھے دیدہ شاہس بخشنا
چور میں رکھ دی ہے غلامی نے لگاہ خفاش ۶

سیسر آپ ہے فرمات فقط غلاموں کو
نہیں ہے بدہ حر کے لئے جہاں میں فراغ ۷

۱- مقدمہ ان خلدون ص ۱۵۵

۲- ایضاً ص ۱۴۸

۳- کلیات اقبال (اردو) ص ۶۲۴

۴- ایضاً ص ۶۶۲

۵- ایضاً ص ۶۲۱

۶- ایضاً ص ۶۳۶

پہادری اور سفہت کوشی قومیوں کی ترقی کا باعث یہے جہاں ان میں عیاشی اور آرام پسندی پیدا ہونی وہ زوال کا شکار ہو گئیں :

میں مجھے کو بتاتا ہوں تقدیر اسم کیا ہے
شمشیر د سنان اول، طاؤس و رباب آخرا

یہ شعر ان خلدون کے افکار کا عکس ہے۔ ان خلدون کے مقدمہ سے یہ اکیاس ملاحظہ ہو۔

”بدویت شجاعت کا سبب ہے۔ اسی حقیقت کے بموجب وجیسی اقوام شجاعتی و چادری کی دینی ہوئی ہیں اور ان میں زبردست غلبہ کی طاقت ہونی ہے جس کے ذریعے جب چاہتی ہیں غیر اقوام سے اقتدار کی پاگ چھین لئی ہیں بلکہ ان میں ہمیں مرور و ایام سے فرق آتا دیتا ہے۔ جب کیہی یہ سبز و شاداب مقامات میں جا سبھے ہیں اور ناز و نعمت میں دن گزارنے لگتے ہیں تو تبدیلی مقام سے جس قدر ان کی وحشت ہیں تکی آتی ہے اسی قدر ان کی شجاعت کھوئی ہے اور بدیوت میں کبھی آتی ہے۔۔۔۔۔ یہی حال عرب کے تمام قبائل کا رہا ہے کہ وہ جس قدر ناز و نعمت اور عیش و عشرت سے قریب تر ہو گئے اسی قدر دوسروں سے بٹھے چلے گئے“^۱

ان خلدون نے ہمیں بتایا ہے کہ عیش و عشرت کے لوازمات میں کالا یعنی طاؤس و رباب ہی شامل ہے جب کوئی ملک انتہائی ترقی کے بعد تنزل کی طرف رخ کرتا ہے تو اس وقت اس کو فروع حاصل ہوتا ہے^۲ اس طرح عیش ہرستی کا ایک ذریعہ ہمیں ہی ہے کہ بالآخر ہے کام نہ کیا جائے اور کام کرنے کے لئے ملازم رکھے ائمہ یون اپنا بوجہ دوسروں ہر ڈال کر السبان عاجز اور کمزور ہو جاتا ہے“ اور کمزوری اس کو دوسروں کا دست نگر ہی نہیں بناتی بلکہ ایک دن آتا ہے کہ خلاسی کا طوق اس کے لئے میں ڈال دیوں ہے۔ خلامی میں قوموں کی نعمت پست ہو جاتی ہے۔ ان خلدون نے ایک عجیب بات پہ لکھی ہے

۱۔ کلیات البال (اردو) ص ۴۳۳

۲۔ مقدمہ ان خلدون ص ۱۳۵-۱۳۶

۳۔ اپسًا ص ۲۱۲

۴۔ ایضاً ص ۲۶۶



اقبال اور انہ خلدون

۲۰۷

(الف) یہ کہ خلافت ایک امر شرمی ہے لہذا اس کا قیام واجب ہے ۔

(ب) یہ کہ اس کا تعلق ضرورت اور مصلحت ہے ہے ۔

(ج) یہ کہ اس کی سرے سے ضرورت ہی نہیں ۔

آخری نظریہ خوارج کا ہے لیکن معلوم ہوتا ہے کہ جدید تری کا رجحان دوسرے نظریے کی طرف ہے یعنی وہ امن معاملے میں معزولہ کے ہم خال بھی جن کی رائے یہ تھی کہ عالمگیر خلافت کا تعلق صرف ضرورت اور مصلحت وقت سے ہے ۔ ۔ ۔ کیا یہ صحیح نہیں ہے کہ قاضی ابویکر بالغلانی نے جب اپنے زمانے کے احوال و ظروف کو دیکھا تو خلیفہ کے لئے قرشیت کی شرط ضروری نہیں نہہرانی؟ بالغلانی کہتا ہے قریش کے بالالہ میں اب کوئی طاقت نہیں لہذا بیز اس کے چارہ کار نہیں کہ جہاں کہیں جس کسی کو طاقت حاصل ہے وہاں اسی کو امام تسلیم کرو لیا جائے ۔ یعنی، ابن خلدون نے بھی واقعات کی منطق سے لاجواب ہو گر کچھ ایسا ہی لفڑیہ قائم کیا جسے ین الاقوامی اسلام کا گو ایک دہنلا سا مگر پہلا تصور نہہرانا چاہیے اور جواب ایک حقیقت بتنا نظر آ رہا ہے ۔

بالغانی کے حوالے سے علامہ اقبال نے جو کچھ کہا ہے وہ ابن خلدون سے ہی لہا ہے ۔ ابن خلدون نے خلیفہ کے لئے یہ بھی ضروری قرار دیا ہے کہ اسے عوام کی حمایت حاصل ہو ایہا اس نے جمہوریت کے لئے بھی منگ بنیاد رکھ دیا تھا ۔ علامہ اقبال بھی امن نظریہ سے اتفاق کرتے ہیں ۔ ابن خلدون نے خلیفہ کے لئے جو دوسری شرائط بیان کی ہیں علامہ اقبال کو ان سے بھی اتفاق ہے اور یہ تمام خصوصیات ان کے مرد مون میں بھی بانی جاتی ہیں ۔ ابن خلدون نے حکمران کے لئے شجاع اور بہادر ہوا بھی لازمی قرار دیا ہے ۔ ظاہر ہے کہ بہت اور دلیری کے بغیر کاروبار خسروی چلایا ہی نہیں جا سکتا ۔ علامہ اقبال نے امن شعر میں ان خصوصیات کا ذکر بطور خاص کیا ہے :

سبق پھر پڑھ صداقت کا، عدالت کا، شجاعت کا
لیا جانے کا تمہے سے کام دلیا کی امامت کا!

ہر پہنچا ہے جہاں وہ موجودات میں سمجھ کرتا ہے اور عارک حق کا
یہی مقام ہے ہر مرید کو مقام جمع ہر ضرور پہنچتا ہوتا ہے اور یہ
اس کے لئے سخت گھانی ہے کیونکہ اکثر و یہشت تو وہی ثہیک کر رہ
جاتے ہیں اور آگے بڑھنے کی ان میں تولیق نہیں ہو سکتی عرقان حقیقی کا
درجہ پائیں اور یہ اس مقام میں وحیمت مطلقاً کے سندور میں غواصی
سمجنے رہتے ہیں ۔ ۱۱

اين خلدون کی عقائد کا اندازہ اس بات سے لگائیں کہ وہ بات جو
شیخ احمد سرہندی حضرت مجدد الف ثانی کے فلسفہ کی بنیاد ہے انہوں نے
اسے ان سے بہت پہلے بیان کر دیا تھا ۔ بعد میں حضرت مجدد الف ثانی نے
انہیں خیالات کو زیادہ تفصیل اور شرح سے بیان کیا ہے ۔ علامہ اقبال
اس سلسلے میں این خلدون اور امام ریاض سے متفق ہیں اور حالت جمع
کی بیانیے حالت تقویق کے قائل ہیں ۔

علامہ این خلدون کے نزدیک حکمران کو خلیفہ یا امام کہا جا
سکتا ہے اس کے لئے انہوں نے چار شرطیں ضروری قرار دی ہیں یعنی علم
عدالت ، کفایت اور سلامتی حواس و اعضا ۔ وہ امام کے لئے قریشی النسب
ہوں ضروری خیال نہیں کرتے ۲۲

اس طرح مختلف ممالک میں خلافتیں قائم ہو سکتی ہیں مگر ان سب کا
ایک ہی مرکز کی طرف روحجان ہو گا کیونکہ سب کی بنیاد اسلام ہی ہو
گا ۔ ترکوں نے این خلدون کے اسی نظریہ کے تحت مرکزی خلافت سے
الکار کیا تھا ۔ علامہ اقبال نے این خلدون کے اس نظریہ کو اپنے خطیبے
الاجتہاد فی الاسلام میں موضوع بحث بنایا ہے وہ لکھتے ہیں ۔

”بہر حال ترک نظر“ نظر کو زیادہ اچھی طرح سے سمجھنے کے لئے
وہیں این خلدون یعنی عالم اسلام کے سب سے پہلے فلسفی موناخ سے رجوع
کر لٹا چاہیے ۔ این خلدون نے اپنی شہرہ آفاق تعنیف ”مقدمہ“ میں خلافت
اسلامیہ کے تین نظریے قائم کئے ہیں :

۱- مقدمہ این خلدون ص ۶۵۰

۲- ایضاً ص ۱۹۸

تک بنواج کے پیروزت کا اعتراف ہے لیکن اس کا قدم یہی اس اکتشاف ہے آگے نہیں بڑھا کہ صوفیانہ مراتبہ شعور کی خصوصیات کیا ہیں ۔ حاصل کلام یہ ہے کہ ہمارے ہاں کوئی ایسا ذریعہ نہیں جس سے این قسم کے احوال اور مشاہدات کی تحقیق عمل پہنچ ہرگی جائے ۔^{۱۶}

حلامہ ابن خلدون نے حلاج کے الاعنق کو اتنا دیکھ کر کہا ہے ان کے لزدیک صوفیا ہر ایک حالت جیع طاری ہوئی ہے جب وہ ہر چیز کو خدا کے مقابلے میں خائب مجہوتی ہیں اور اس سے آگے بڑھ کر وہ حالت تفریق ہر آتے ہیں جب سب چیزوں اپنا وجود الگ الگ برقرار رکھتی ہوئی نظر آتی ہیں ۔ اس طرح انہوں نے حضرت مجدد الف ثانی کی طرح وحدت الشہود کا نظریہ پیش کیا ہے مگر انہوں نے وحدت الشہود کی اصطلاح استعمال نہیں کی ایکن ستاروں والی مثال سے اپنی بات کی وضاحت امام ربانی ہی کی طرح کی ہے ۔

”اس کی مثال نائم سونے والی سے دیتے ہیں کہ جب وہ سو جاتا ہے تو اس کے حواس معطل ہو جاتے ہیں ۔ ان کے تعطل سے سارے محسوسات مع تفصیل اس کے سامنے سے بٹ جاتے ہیں ۔ ہاں جب خیال بروئے کار آتا ہے تو محسوسات میں پھر تفصیل پیدا کر لیتا ہے اب جاگنے ہر مدرکات پھر بحال ہو جاتے ہیں تو محسوسات مع تفصیل پھر لوٹ آتے ہیں جوستی صوفیا کے اس قول کے ہیں کہ موجودات و پیغمبیر اور موجود ہیں ۔ غرضی این دہقان کے کلام کا جو کچھ خلاصہ ہے وہ یہی ہے لیکن ہمارے لزدیک این دہقان کا تفہیل عقل و قیاس سے گرا ہوا ہے اس لئے کہ ہم مفر میں ایک شہر کو چھوڑ جاتے ہیں اور وہ ہماری نظروں سے اوچھل ہو جاتا ہے مگر پھر یہی ہم کو اس کے وجود پر یقین کامل ہوتا ہے اس طرح آہیان یا ستارے یا اشیا جو ہم سے خائب ہیں ہم کو ان کے وجود کا یقین ہے تو پھر اس کا نظریہ کہاں صحیح رہا ۔قطع نظر اس کے ساتھیں صوفیا میں ہے محققین اس کے نائل ہیں کہ سالک انہی مقامات سے یک مقام جمع ہو یہی پہنچتا ہے وہاں پہنچ کر اس کو وحدت مطلقت کا خیال پیدا ہوتا ہے پھر یہاں سے ترق کر کے آگے بڑھتا ہے تو مقام فرق

تنقید و تفہیم کی لکھا ہوئے گوئیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یہی تھا چنانہ، ان صیاد کے احوال نفسی کو دیکھتے ہوئے آپ نے جو روش اختیار کی وہ اس کا بن نبوت ہے۔ اسلامی تصوف بھی دراصل صوفیانہ مشاہدات کے نظام و ارتباط کی ایک کوشش ہے گو یہ صرف ان خلدون تھا جس نے اس مسلسلے میں عملی نفع پر قدم انہا یا^۱

علامہ اقبال ہلمی خطیب میں یہی ان صیاد کا ذکر کرتے ہوئے این خلدون کو یوں داد دیتے ہیں۔

"یہ این خلدون تھا جس نے عالم اسلام میں سب سے پہلے یہ سمجھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے معنی فی الحقیقت کیا ہیں اور ہر اس کی تہذیب و قیمت کا الدازہ کرتے ہوئے ہڑی حد تک وہ مفروضہ قائم کر لیا جس کو آج کل نقوص تحت الشعور سے منسوب کیا جاتا ہے۔ ہر فیسر میکل الالہ لکھتے ہیں این خلدون کے بعض لفظوںی انکار ہٹے دلہسپ ہیں۔ وہ اگر آج زندہ ہوئا تو مسترولیم چیمز کی کتاب "مشاہدات مذہب"^۲ کی گونا گونی گوئی ہے نظر استحسان دیکھتا۔ جدید نفسیات نے حال ہی میں محسوس کیا ہے کہ شعور ولایت کے مشمولات کا بغور جائزہ نہایت ضروری ہے۔ بالیں ہم ایسا کوئی موثر علمی منہاج ابھی تک دریافت نہیں ہو سکا جس کے تحت ہم ان مشمولات کا تبعیز بھی کر سکیں جن کا تعلق شعور کے درائے عقل تینیں ہے ہے"^۳

اور حسین بن منصور حلاج کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"حلاج کا گزر جن احوال سے ہوا ان میں ابتدأ تو اگرچہ گوئی بات ایسی نظر نہیں آئی جسے غیر طبعی کہا جائے لیکن جب یہی احوال پہنچ کو پہنچ جائیں تو خیال ہونے لگتا ہے کہ ہمارے شعور کے بعض مراتب ایسے نہیں ہیں جن سے ہم قطعی لیے خبر ہیں۔ این خلدون نے مدت ہوئی محسوس کر لیا تھا کہ ان مراتب کی حقیقی کے لئے کسی ایسے منہاج علم کی ضرورت ہے جو ف الواقع موثر ہو۔ جدید نفسیات کو بھی اگرچہ اسی قسم

۱۔ تشكیل جدید الہیات اسلامیہ ص ۱۹۵-۱۹۶

۲۔ Variety of Religious Experiences

۳۔ تشكیل جدید الہیات اسلامیہ ص ۲۵-۲۶

ہتھ کھڑتے ہیں اور جب تک ذات پاری تعالیٰ کی طرف سے اشارہ نہ مل جائے کسی چز کی حقیقت کے پارے میں زبان لئے۔^{۱۴}

اسہ ابن خلدون نے کشف کو تنقید کا موضوع بنایا ہے اور اس نے اور جالجنے کی کوشش کی ہے ۔ وہ یہ لفاسیات لکھنے مجبوتوں میں ریاضت اور مشاہدہ سے انہی الدر بڑی قوت پیدا کر لیتا ہے ۔ شخص حاصل کر سکتا ہے مگر صرد مومن وہ ہے جو اس کو در نیک کے لئے استہان میں لائے چنانچہ وہ سحر اور معجزہ کا فرق نہ ہوئے رقم طرز ہیں ۔

اہم واضح دہے کہ کشف اسی وقت صحیح اور کامل متعہود کہ وہ استقامت سے پیدا ہو ورنہ یوں تو بھوک اور خلوت سے ۔ ہو جاتا ہے جیسے کہ ساحر اور لعباری مرتقاض کہ اس کو پت حاصل نہیں۔^{۱۵}

؛ چل کر وہ اس کی مزید وضاحت کرتے ہیں ۔

معجزہ ایسے مقدس اشخاص سے صادر ہوتا ہے جن کے لفوس خیر وے متصف ہوں ، جو صاحب خیر و لفغ اور جن کے مقاصد خیر خیر الدیشی ہر سبی ہوتے ہیں اور دعویٰ ثبوت کے ثبوت میں کو کام میں لائے ہیں ۔ سحر اس کے برخلاف ہوتا ہے کہ وہ سے مرد بوتا ہے اور اکثر بدی کے کاموں میں کام آتا ہے۔^{۱۶} ہمہ اقبال نے ان خلدون کو اس ہات پر خراج تحسین پیش کیا ہے ، نے صوفیانہ واردات کو تحلیل و تجزیہ کا موضوع بنایا ہے ۔ وہ بن خطیر میں کہتے ہیں ۔

ہذا مسلمانوں کو چاہیے کہ صوفیانہ واردات کی خواہ ان کی یہی غیر عموی اور غیر طبعی کیوں نہ ہو ایسا ہی فطری اور جہیں جو دسے اپنی دوسری واردات اور اس لئے ان کا مطالعہ بھی

کبھی میدان میں آتا ہے زرہ بوش	کبھی عربان ولیع تبغ و مستان عشق ۱
کبھی تنهائی گوہ و دمن عشق	کبھی سوز و سور انہمن عشق ۲
کبھی سرمایہ محراب و منبر	کبھی مولا علی خیر شکن عشق ۳

علامہ اقبال عشق کے ذریعے خودی کی تعمیر کرتے ہیں اور خودی کو بلند کر کے انسان خدا کا نائب بن جاتا ہے جو عناصر پر حکمرانی کرتا ہے اور اس کا ہاتھ خدا کے ہاتھ کی ہیئت اختیار گر لیتا ہے ۔ علامہ اہن خلدون ہمی صاحب کشف لوگوں میں ایسی ہی صفات دیکھتے ہیں ۔ وہ لکھتے ہیں ۔

”ام کشف کا راز دراصل یہ ہے کہ روح جب حس ظاہر کو چھوڑ کر حس باطن کی طرف رجوع کرنی ہے تو ظاہر حس کمزور ہٹ جاتی اور روح قوت پکڑ جاتی ہے اور روح میں جان سی ہٹ کر اس کی قوت دوبالا ہو جاتی ہے ۔ جب اس میں بیداری آتی ہے تو وہ ذکر و شغل میں مدد دیتی ہے کیونکہ پھر یہی ذکر اس کے لیے خدا کا کام دیتا ہے جس سے اس کا نشو و نما ہوتا ہے اور وہ روز بڑھتی اور ہاتی رہتی ہے تا آنکہ وہ درجہ نصیب ہوتا ہے کہ علم شہود کے درجہ میں آ جاتا ہے جو کچھ پہلے جانا جاتا تھا وہ اب نظر آئے لگتا ہے جس سے پردہ الہ جاتا ہے اور نفس مکمل ہو کر عین ادراک بن جاتا ہے ۔ مذاہب ربانیہ اور علوم الدینیہ اور مدللت اللہی کے دروازے کھل جاتے ہیں ۔ اس وقت نفس عالم بالا و عالم ملانک میں پہنچ گر ذات اللہی کی طرف قدم بڑھانے لگتا ہے چنانچہ امن طرح کا کشف صوفیا کو مجاہدہ اور مراقبہ سے اکثر و پیشتر حاصل ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے وہ عالم وجود کے ان حقائق تک رسائی پا لیتی ہیں جن کا پہ دوسروں کو نہیں لگ سکتا اور قبل از وقوع واقعات کا پہ چلا لیتی ہیں اور انہی نفوس کی طاقت اور ہمت کے مطابق موجودات سفلیہ میں تصور کرنے لگتے ہیں مگر اولیائے گرام اس قسم کے کشف کو کوئی اہمیت نہیں دیتے اور وہ تصرف فی الموجودات

تو جو رو جال اپنا کام کر سکتا ہے مگر اپنی طاقت کے الدر الدر اسی طرح
عقل ہی اپنی قوت کے دائروں کے اندر تھیک تھیک کام دیتی ہے۔^۱

بھی خیالِ علامہ اقبال کا بھی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ عقل چراغ
راہ تو ہے مگر منزل نہیں ہے۔ وہ ایک حد تک ہی ہماری رہنمائی کا
فریضہ الجماد دے سکتی ہے۔ ان کے اس خیال کی وضاحت کے لئے ہم
شعر ملاحظہ ہوں۔

گزر جا عقل سے آئے کہ یہ نور چراغ راہ ہے، منزل نہیں ہے^۲

خرد سے راہ و روشن بصر ہے خرد کیا ہے؟ چراغِ ریگزد ہے^۳
درونِ خانہ پنکارے ہیں کیا کیا چراغِ ریگزد کو کیا خبر ہے^۴

مگر عقل سے آئے کی منزل علامہ اقبال نے عشق کو قرار دیا ہے
تو ابن خلدون اسے کشف کہتے ہیں۔ ابن خلدون کے ہاں عشق کا ذکر
نہیں ملتا جبکہ علامہ اقبال نے عشق کے متعلق بہت کچھ لکھا ہے بلکہ
ان کی ساری شاعری اسی کے گرد کھوٹی ہے۔ اس کے باوجود دونوں کا
نقٹہ نظر ایک ہے۔ دونوں نے کشف اور عشق کو اسلاف کے ہاں پایا
ہے۔ ابن خلدون بھی علامہ کے امن شعر کے ہم خیال ہیں۔

عطاء اسلاف کا جذب درون کر ا شریکِ زمرة، لا یحزنون کر
خرد کی گھٹیاں ملچھا چکا میں مرمے مولا مجھی صاحبِ جنوں کر^۵

ابن خلدون شاید جنوں کے لفظ کو پسند نہ کرنے لیکن علامہ نے
یہاں جنوں سے مراد عشق لیا ہے اور عشق کی وہ تعریف جو علامہ اقبال
نے کی ہے وہ ابن خلدون کو بھی بقیناً پسند آئی۔

کبھی آوارہ و بی خانماں عشق کبھی شاہ شہان لوشیروان عشق^۶

۱۔ مقدمہ ابن خلدون ص ۷۷۰

۲۔ کلیات اقبال (اردو) ص ۳۷۶

۳۔ ایضاً ص ۳۷۸

۴۔ ایضاً ص ۳۷۹

ہی ردنیہی کرتے۔ ان کے خیال میں اگر کوئی شخص شرعی امور پر عبور حاصل گر لے تو ہر اس کا فلسفیانہ امور کی طرف رجوع جائز ہے کیونکہ امن صورت میں وہ فلسفہ کے نقصانات سے اپنے دامن کو بھا سکتا ہے چنانچہ علامہ عالیہ اقبال ان کے نظریہ پر پورے اترتے ہیں کہ انہوں نے فلسفہ کو دین کی حفاظت کے لئے استعمال کیا۔ این خلدون لکھتے ہیں -

"... لیکن علوم فلسفہ کا مطالعہ کرنے والا ان کے نقصانات اور مضار سے اپنا دامن ضرور بچانے رکھئے بلکہ ہمارا تو بحد درد انہ مشتروع ہے ہے کہ فلسفہ کو اسی وقت چھوٹے کر وہ علوم شرعیہ کا سایہ بو چکا ہو اور تفسیر و فقہ پر اس کو ہورا ہورا عبور ہو ورنہ اگر کوئی علوم دینیہ سے کورا ہو کر فلسفہ میں لگ پڑے تو وہ اس کے خطرہ سے مشکل سے اپنا دامن بھا سکتا ہے۔"

علامہ این خلدون علامہ البال کی طرح عقل کی اہمیت کے قائل ہونے کے باوجود اس کو سب کتنے سمجھے لئے کہ درست نہیں صحیح ہے۔ ان کے خیال میں "عقل اول ہی کو منزل آخر بنا کر نہہر جانا مرا مرکوٹاہ فہمی ہے۔"

کیونکہ عقل ایک حد تک ہی ہماری مددگار ہوئے ہے مگر اس کے بعد وہ ہمارا ساتھ نہیں دے سکتی۔ علامہ این خلدون نے عقل کو ایک ترازو قرار دیا ہے جو بعض چیزوں کو تول سکتا ہے مگر بعض اشیا جسامت میں بڑی ہونے کے سبب اس کے الدر رکھی ہی نہیں جا سکتیں وہ فرماتے ہیں -

"بہر عقل کی طاقت کی کوتاہی عقل کی ذات پر حرف نہیں لاتی۔ عقل تو بمنزلہ ایک نوبیک ترازو کے سمجھے لیجیے جو اپنا کام صحیح صحیح انجام دہی ہے لیکن اگر آپ چاہیں کہ اسی عقل کے ترازو سے امور توحید و آخرت، حقیقت ثبوت اور حفائق صفات الہی تولیتے اور جانبھینے لگیں تو یہ ایک حال طبع ہے اور خیال خام۔ اس کی بالکل مثال ایسی ہے کہ ایک شخص نے کائیں سے سوٹا تلتے دیکھا تو لگا اس خیال میں کہ چلو اس سے پھاڑ بھی تولیں تو کیا اس کا پہ خیال عقل کے دائرہ میں ہے۔ کائنات

کے گھر سے، یہ سب باتیں ان خلدون کو ذہناً و رشتہ میں ملیں۔ لہذا اس کا سب سے بڑا کارنامہ یہی یہ ہے کہ وہ اس تہذیب و تمدن کی روح کو خوب سمجھے گیا تھا جس کا وہ خود سب سے زیادہ روشن اور تاب ناک مظہر ہے اور یہی وجہ ہے کہ اس نے اس کی ترجیحی یہی بڑی پاتانی عده اور مرتب شکل میں کی چنانچہ یہ اسی کی ذہالت اور فطالت تھی کہ قرآن مجید کی روح جو سر تا سر یونانیت کے منافی ہے حکمت یونان ہو بیشے کے لئے غالب آ گئی۔^{۱۱}

علامہ اقبال نے اپنے اس بیان میں لکھا ہے کہ ان خلدون مابعدالطیبیعات کا مخالف تھا۔ مقدمہ کا چھٹا باب علم کے متعلق ہے۔ اس کی اکیسوں فصل کا عنوان الہیات ہے اسی کا دوسرا نام ان خلدون نے مابعدالطیبیعات یا ماوراءالطبیعہ رکھا ہے۔ ان خلدون کے خیالات کی وضاحت کے لئے ہم وہاں سے ایک عبارت نقل کرتے ہیں۔

”علم الہی میں وجود مطلق سے بحث ہوتی ہے اور جسمائیات اور روحالیات کے امور عامہ مثلاً ماہیات، وحدت، کثرت، وجوب، امکان وغیرہ پر تفصیلی کام کیا جاتا ہے۔ مبادی موجودات روحالیات اور ان سے صدور موجودات کی کوہیت یہی زیر بیان آئی ہے۔ اور نفس کے وہ حالات یہی بحث میں آتے ہیں جو اس کو بعد مفارقت جسم بیش آتے ہیں۔ فلسفہ کی نظر میں اس علم کی بہت وقعت ہے اور وہ خیال کرنے ہیں کہ یہ موجودات کا صحیح اور نفس الامری علم بخشتا ہے اور اس کا حصول عین سعادت اور نیک بختی ہے اس خیال کی ہم تردید کریں گے علوم کی تربیت میں علم الہی کا مرتبہ طبیعات میں دوسرا ہے اسی لئے اس کا نام ماوراءالطبیعہ رکھتے ہیں۔^{۱۲}“

درachiل علامہ ان خلدون کو فلسفہ سے بہر ہے جیسا کہ آگے چل کر انہوں نے اسی فصل میں ظاہر کیا ہے اور باب ششم کی فصل^{۱۳} کا تو عنوان ہی یہ رکھا ہے ”علم فلسفہ کی خرابیاں اور ان کا بطلان“ مگر علامہ ان خلدون فلسفہ کو ”برا سمجھنے کے باوجود اس کو بالکل

۱۔ مقدمہ ان خلدون ص ۴۱۶-۴۱۷

۲۔ ایضاً ص ۳۹۶

منازل سے آئنا گھر سکتے ہیں۔ علامہ اقبال اپنے اس خطبہ میں این خلدون کے نظریہ تاریخ کی تعریف گرتے ہوئے رقم طراز ہیں۔

”اس اس کا ایک نہایت کمرا احساس کہ زمانہ ایک حقیقت ہے اور زندگی کا یہ تصور کہ وہ عبارت ہے ایک مسلسل اور مستقل حرکت سے زمانے کا یہی تصور ہے جو این خلدون کے نظریہ تاریخ میں ہماری دلچسپی کا خاص مرکز ہن جانا ہے اور اس لئے فلٹ بجا طور پر اس کی تعریف میں رطب اللسان ہے۔ وہ کہتا ہے الاطنوں ہو یا ارسٹو یا آئن سٹانن، ان میں کوئی بھی اس قابل نہیں کہ اس کی بصری کا دعویٰ گھر سکے۔ رہے دوسرا تو ان کا ذکر ہی کیا ہے، ان کا تو ان کے ماتھے نام بھی نہیں لیا جا سکتا لیکن یہاں وہ خلط فہمی نہ ہو کہ ہمیں این خلدون کی پداعت لکر یہی النکار ہے۔ یعنی صرف یہ کہنا ہے کہ اسلامی تہذیب و تمدن نے اپنے اظہار کے لئے جو راستہ اختیار کیا اس پر لظر رکھی تو یہ کسی مسلمان ہی کا کام ہو سکتا تھا کہ تاریخ کا تصور بطور ایک مسلسل اور مجموعی حرکت کے کرتا یعنی زماناً ایک اپسے لش و نما کی حیثیت ہے جس کا ظہور لا گزیر ہے۔ کویا ہمیں این خلدون کے نظریہ تاریخ یہ دلچسپی ہے تو اس کی وجہ بھی این خلدون کا وہ تصور ہے جو اس نے تعبیر کے باپ میں قائم کیا۔ یہ تصور ہذا اہم ہے۔ کیونکہ اس کے معنی یہ نہیں کہ تاریخ چولکہ ایک مسلسل حرکت ہے زمانے کے الدر، لہذا یہ ماننا لازم آتا ہے کہ اس کی نوعیت فی الواقع خلائقی ہے۔ وہ الفاظ دیگر یہ وہ حرکت نہیں جس کا راستہ پہلے سے منین ہو۔ اب اگرچہ این خلدون کو مابعدالطبعات سے مطلق دلچسپی نہیں تھی بلکہ وہ در حقیقت اس کا مخالف تھا۔ با این وہ اس نے زمانے کا تصور جس رنگ میں بیش کیا ہم اس کے بیش نظر اس کا شہار برکسان کے پیشوں میں کریں گے۔ اسلامی تہذیب و ثقافت کی تاریخ میں اس تصور کے ذہنی سوابق کی طرف ہم اس سے پہلے اشارہ کر آئے ہیں۔ قرآن مجید کا یہ اشارہ کہ اختلاف لیل و نہار کو حقیقت مطلقہ کی جس کی بر لمحہ ایک نئی شان ہے ایک آہت تصور کرنا چاہیے، اسلامی مابعدالطبعات کا یہ وحجان کہ زمانہ خارجی حقیقت ہے، این مسکویہ کا یہ نظریہ کہ زندگی عبارت ہے ایک ارتقائی حرکت ہے، آخرالامر یوروفی کا یہ صاف و صریح اور واضح اقدام کہ کائنات کا تصور بطور ایک تکون

علامہ اقبال یہی امن سلسلے میں این خلدون ہے منفق یہی اور وہ کہتے ہیں کہ مسلسل انتظار کا یہ نظریہ جو سوت کا پیدا کردا ہے ۔ اپنے خطبے اسلامی ثقافت کی روح میں لکھتے ہیں ۔

”امن میں کوئی شک نہیں کہ امید اور توقع مجوہی تہذیب و ثقافت نے ایک مستقل روشن ہے یعنی زرتشت کے لوزانہ کے بیشون کے ظہور کا نظر، خواہ کوئی مسیح ہو یا انجیل چہارم کا فارقیط ۔ لیکن جو طالب علم، سمجھنا چاہتا ہے کہ اسلام کے اصول خاتمیت کے معنی تہذیب و ثقافت کے لئے کیا ہیں تو اس کو چاہیے اس سمت کا رخ کرے جس کی طرف م اس سے پہلے اشارہ کر آئے ہیں ۔ اس لئے کہ ہے اصول مسلسل التظاهر نے اس مجوہی روشن کے خلاف جس سے تاریخ کا تاریخ گیا تھا اور یہی وجہ پاریہ قائم کیا وہ اسی کی حقیقی روح کو خوب سمجھ گیا تھا اور یہی وجہ ہے کہ اس نے اس نوع کے ایک اخلاقی عقیدے کی تنقید سے جس نے سلطانوں میں گویا مجوہی خیالات کے زیر اثر سر الہایا تھا بھیش کے لئے ابتد کر دیا کہ اور نہیں تو حکم از کم ان نتائج ہی کے اعتبار سے جو لحاظ نفیسات اس سے صرف ہوتے ہیں اسلام میں اس کی کوئی نگہ نہیں ۔“

سہدویت کے انتظار میں ایک افسیاق خطرہ پوشیدہ ہے کہ اس سے عمل را بین مسدود ہو جاتی ہیں اور اوگ اس بات پر تکیہ کر کے بیٹھے رہتے ہیں لد آخر کار ان کی مشکلات کا مدداؤا ہو جائے گا اور ایک شخص آ کر ہیں مصائب سے نجات دلانے گا اور اسلام کا بول بالا کرے گا ۔ ظاہر ہے نہ وہ خود جب تک ہاتھ پاؤں نہیں ماریں گے ان کی تقدیر نہیں بدلتی اور یون مہدویت کا تصور عمل کی راہ میں بڑی رکاوٹ ڈالت ہوتا ہے جو اسلامی تہذیب کے لئے ایک بہت بڑا خطرہ ہے ۔ علامہ اقبال اور ن خلدون دونوں نے اس خطرہ کو محسوس کر لایا تھا اور اس کے مدباب، کوشش کی تھی ۔ وہ دونوں زمانہ کو ایک مسلسل حرکت سے تعییر نرتے ہیں اور ان کے نزدیگ عمل اور قوت ہی کسی قوم کو عروج کی

گی طرف دست ہزاروں سے روکتا ہے چنانچہ، جب عرب قوم، جس کو حکومت کی بنیاد پڑی اور دین نے شرعی قوانین کے ماتحت سیاسی امور کو پشتک سے ملک میں رائج کیا اور وہ احکام بھی رائج و نافذ کئے جو آبادی کی ظاہری اور باطنی مصالح کی روپیہ از بس ضروری تھیں اور اسی نیج برو خلافتوں کا سلسہ چلا تو عربوں کی حکومت نے زور بکڑ لیا اور ان کی سلطنت میں ایک شان پیدا ہو گئی۔ چنانچہ، رسم ایران فوج کا سہ سالار جب مسلمانوں کو جماعت کی صفت بندی میں اکٹھا دیکھتا تو کہتا عمر^۱ واقعی کرشمہ ساز انسان ہے کہ عرب کے کنون کو کبیسے آداب سکھا رہا ہے پھر جب مسلمان قبائل نے دین کو چھوڑا تو سلطنت بھی ان کے پاتھ سے نکلی اور سیاست کو بھی انہوں نے بھلا دیا اور پھر ریاستوں کی طرف چل دیئے۔^۲

قرآن حکیم میں کسی روایت کو بڑکھنے کا یہ ذریعہ بنایا گیا ہے کہ اس کے راوی کے متعلق معلوم کرو کہ اس کا کردار کیسا ہے۔ چنانچہ، قرآن مجید میں آتا ہے۔

”اے ایمان والو اگر کوئی فاسق تمہارے ہاں خبر لے کر آوے تو تحقیق کرو۔“ (۶: ۴۹)

علامہ اقبال نے سورہ حجرات کی اس آیت کو خلط اور صحیح کے بڑکھنے کا معیار قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ اسی کو سامنے رکھ کر مسلمانوں نے قانون شہادت کو وضع کیا اور احادیث کے متعلق چہان پوشک کی۔ اسی اصول کے پیش نظر علامہ ابن خلدون نے اسلام مہدی کے متعلق کہی کہی احادیث کو بڑکھا اور ان میں سے پر ایک کو تاقص پایا۔

”ہم یہی وہ سب احادیث یعنی جن کو اللہ جلیل مہدی آخر الزمان کے ہارے میں لائے ہیں۔ آپ دیکھ چکے کہ ان روایات میں مشکل ہی ہے کوئی روایت سقم ہے خالی ہے۔“^۳

۱۔ مقصود ابن خلدون ص ۱۵۶

۲۔ ایضاً ص ۳۱۸-۳۱۹

کی قابضداری سے چھپکارا ملتا ہے اور کسی کی سیاست کے سامنے وہ سر نہیں جھکاتے۔ ان کا یہ رجحان طبع ظاہر ہے کہ آبادی اور تمدن کے سخت خلاف ہے پھر یہ بھی ہے کہ ادھر ادھر چلتے ہوئے اور لوٹ مار کے عادی ہیں۔ بہت دفعہ لوگوں پر جرمائے عائد کرنے یعنی صرف لاجع سے کہ اس راست سے ان کو مالی فائدہ پہنچے، آمدفی کی ایک شکل ہو اور بکثرت دولت جمع ہو سکے گیونکہ یہ ذر طلبی کے دلدادہ تو پہلے ہی سے یہ چنانہ ان کے طرز عمل سے بجاۓ اس کے کہ فساد رکے، ظالم کا باٹھ روکا جائے، فساد کی آگ اور بھڑکتی ہے۔۔۔ ان میں خودسری لعلے درجے کی ہے یہ دوسروں کی حکومت کو برداشت نہیں کر سکتے اگرچہ وہ دوسرا باب بھائی پا قبیلہ کا سکویا کیوں نہ ہو۔ ہاں کبھی وہ شرم و حیا ہے بالکل نخواستہ دب جاتے ہیں۔ اسی لئے ان میں سے ہر ایک رعایا کو خوب نہوڑتا ہے اور ان پر حکومت کے ارمان نکالتا ہے ।“

علامہ اقبال نے دو سورتیں نقل کی ہیں۔ ان سے اگلی سورت میں ان عربوں کا ذکر بھی آیا ہے جو اللہ پر ایمان لے آتے ہیں۔ ان کی خصلت بہتر ہو جاتی ہے اور وہ نیک انسان ان جاتے ہیں۔ اس سورت کا ترجمہ درج ذیل ہے :

”اور وہ عرب جو اللہ پر اور یوم آخرت پر ایمان لاتے ہیں اور مجھنے ہیں کہ ان کا خرج کرتا اور رسولؐ کی دعا لینا ابھی اللہ کے قریب لاتا ہے تو یقیناً وہ ابھی اللہ کے قریب لاتے ہیں۔ اللہ ان پر ابھی رحمت نازل کرے گا۔ یقیناً اللہ غفور الرحيم ہے۔“ (۹۹ : ۹)

ان خلدون نے اپنے مقدمے میں عربوں کے اس دوسرے طبقے کا بھی ذکر کیا ہے۔

”ہاں دین و مذہب کی جلا سے جب عرب طبائع کا رنگ پہلتا ہے تو پھر سیاست ملک کی قابلیت ان میں پیدا ہوتی ہے۔ مذہب ان میں ظلم و تشدد کی جڑ کاٹ کر محبت و پیار پیدا کرتا ہے اور ایک دوسرے

نے ان کو ۸۶۵ میں قاضی مقرر کر دیا۔ یہیں انہوں نے اپنی تاریخ ۹۴۰ میں مکمل کی۔ ان خلدون نے مصر میں ۸۰۸ میں وفات پائی۔ علامہ اقبال ابن خلدون کو ایک عظیم بُرخ اور نسبیات انسانی کا ماہر خیال کرتے ہیں۔ انہوں نے انہی خطبات میں جا جما ان کی تعریف کی ہے اور ان کے خیالات سے استفادہ کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ان خلدون نے قرآن کی روح کو سمجھتے ہوئے تاریخ کا ایک ایسا نظریہ پیش کیا جو آئندہ قوموں کے لئے مشعل راہ ثابت ہوا۔ وہ انہی خطبیں اسلامی ثقافت کی روح میں رقم طراز ہیں۔

”بہ نگاہ حقیقت دیکھا جائے تو ابن خلدون کا مقدمہ سر تا سر اس روح سے معمور ہے جو قرآن مجید کی بدولت اس میں پیدا ہوئی۔ وہ اقوام و امام کے عادات و خصائص پر حکم لکاتا ہے تو اس میں یہی زیادہ تر قرآن ہاک ہی سے استفادہ کرنا ہے۔ چنانچہ اس نے بدحیثت قوم عربوں کی سیرت اور گرداداری بحث میں جو لکھا ہے قرآن ہاک ہی کی اس آیت کی تفعیل مزید ہے۔

”اور وہ عرب سخت منکر ہی اور منافق اور اسی لائق کہ نہ سیکھیں قاعدے جو اللہ نے نازل کئے انہی خصائص رسول پر اور اللہ سب جالتا ہے اور بعضی عرب وہ ہیں کہ تھہرائے ہیں اپنا خرج کرنا جرماء اور تاکتے ہیں تم پر زمانے کی گردشیں الیں پر آدمی زمانے کی گردش بری اللہ سب سنتا اور جانتا ہے (۹ : ۹۷، ۹۸)“^۱

اس آیت میں عربوں کی خودسری کی طرف اشارہ ہے اور ابن خلدون نے بھی عربوں کی فطرت سے بحث کرنے ہوئے کچھ ایسی ہی باتیں سمجھی ہیں وہ لکھتا ہے۔

”عرب ایک وحشی قوم ہے جس میں وحشیانہ عادات و خصائص ایسی جڑ پکڑ گئے ہیں کہ ان کے جبلی و فطری عادات و خصائص شمار ہوئے لگے ہیں اور یہ وحشت عربوں کی اس لیے ہے چون کہ اس میں ان کو دوسروں

۱۔ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ ترجمہ سید لذیڈ نیازی ۱۹۵۸ء
ص ۲۱۳۔ علامہ اقبال نے قرآن کی عربی عبارت نقل کی ہے اس نے اس کی بجائے ترجمہ لکھ دیا ہے۔

اقبال اور ابن خلدون

حسن اختر

ابن خلدون کا شہار دیکھ کی اہم ترین شخصیتوں میں ہوتا ہے ۔ وہ ایک عظیم مورخ ہی نہیں بلکہ اپنے زمانے کے متداولہ علوم کے مابر بھی نہیں ۔ مقدمہ ابن خلدون ان کی ضغیم تاریخ کا مقدمہ ہی نہیں بلکہ اسے عمام علوم کا مقدمہ کہا جا سکتا ہے ۔ انہوں نے اسی مقدمے میں ایک زندہ ہماشہ کے تجزیہ کیا ہے اور اس کے کسی پہلو کو لفظ الرداز نہیں کیا ۔ ہے بقول اقبال ”تاریخِ جدید کے علمی مطالعہ کا موسس ہے وہ پہلا شخص ہوا جس نے فلسیات کے امن پہلو میں نہایت گہرے غور و فکر سے کام بنتے ہوئے وہ تصویر قائم کیا ہے جسے آج کل نفسِ تھست الشعرو سے تعبیر لیا جاتا ہے ۔“^{۱۶}

ابن خلدون کا نام عبد الرحمن تھا ۔ والد اور دادا کا نام بھد تھا ۔ ن کے بڑا دادا کا نام خلدون تھا ۔ ابن خلدون تونس میں ۱۳۲۵ء میں پیدا ہوئے ۔ وہی بروزش بانی اور علوم سروجوہ کی تعلیم حاصل کی ۔ اس کے بعد ان بطور طب کی طرح مختلف بمالک کی سیر کی ۔ حکام نے ان کی قبردانی کی در انہیں اعلیٰ عہدوں پر فائز کیا مگر ایسا بھی ہوا کہ بادشاہوں نے راضی ہو کر ان کو قید کر دیا ۔ ۱۹۷۶ء میں ابن خلدون تلمستان بہ بنی سلامہ کے قلمیں میں اقامت پذیر ہوئے اور یہیں اپنا مشہور مقدمہ کامل کیا اور تاریخ لکھنا شروع کی ۔ چار سال بہاں قیام کرنے کے بعد ہ اپنے وطن پہنچئے اور تاریخ کی تکمیل میں معروف ہو گئے مگر دربار ب ان کی شکائیں ہوئے لیکن تو وہ مصر چلے گئے ۔ وہاں سلطان مصر

۱۔ تشکیل جدید المیات اسلامیہ ترجمہ میلہ نذیر نیازی ۱۹۸۳ء

- ۲۹۵

- علامہ اقبال کے جملہ شعری اور شعری جمیعوں کے باارے میں
بنیادی معلومات (بین مظہر، ترتیب و تواریخ، کتابت و جمیاعت،
طبع اول کی تواریخ اشاعت کا تعین، مابعد اشاعتوں کی تفصیل)
- نظم و نثر اقبال کے متن کی تحقیق (ترکیم، مختونات، ترتیب اشعار
میں تقدیم و تاخیر، اخلاط کتابت و املا)
- بعض لشی تحریروں کے باارے میں غلط فہمیوں کی تصحیح
- بعض غیر مطبوعہ تحریروں کی دربات

ہر منی

تصانیفِ اقبال

کا

تحقیق و توضیحی مطالعہ

”یہ ایک اہم اور ناقابل فراموش کتاب ہے۔ اقبالیات
میں اس کی حیثیت حوالہ جانی کتاب کی ہے۔ اس سے
استفادہ کیجئے بغیر اقبال کی نثر و نظم کے صحیح متن کا
مطالعہ ممکن نہ ہو گا۔ ڈاکٹر باشی نے اقبال ہر بہت
بڑا کام کر دکھایا ہے۔“
ڈاکٹر این خربد (”الفاظ“، علی گلہر)

صفحات : ۵۰۳ + ۳۳ - قیمت : مجلد ۲ روپیہ

اقبال اکادمی پاکستان

۱۱۹ - میکلوڈ روڈ، لاہور

حضرت علامہ نے مولانا شیخ عبدالقدوس گنگوہی کا قول لائل کیا ہے
کہ :

”بهد^۲ عربی پر فلک الافلاک رفت و باز آمد، و اللہ اگر من رفتے ہرگز
باز نیا دزے“ - - - - (بهد^۲ عربی فلک الافلاک پر تشریف لئے گئے اور ہر
لوٹ ہی آئے، خدا کی قسم اگر میں جاتا تو برگز واہس نہ آتا)

اس قول پر تبصرہ کرتے ہوئے حضرت علامہ کہتے ہیں :

”شیخ موصوف کے اس ایک جملے سے وہ اس فرق کا ادراک نہایت
خوبی سے کر لیتے ہیں جو شعور ولایت اور شعورِ لبوت میں ہایا جاتا ہے
صوف نہیں چاہتا وارداتِ اتحاد میں اسے جو لذت اور سکون حاصل ہوتا ہے
اسے چھوڑ کر واہس آئے، لیکن اگر آئے ہیں، جیسا کہ اس کا آنا
 ضروری ہے، تو اس سے نوعِ انسان کے لیے کوئی خاص نتیجہ مرتب
 نہیں ہوتا، برعکس اس کے نبی کی باز آمد تقلیقی ہوئے - وہ ان واردات
 سے واہس آتا ہے تو اس لیے کہ زمانے کی رو میں داخل ہو جائے اور
 ہر ان قوتوں کے خلیہ و تصرف سے جو عالم تاریخ کی صورت گر ہیں
 مقاصد کی ایک نئی دنیا پیدا کرتے، صوف کے لیے تو لذتِ اتحاد ہی آخری
 چیز ہے، لیکن انبیاء کے لیے اس کا مطلب ہے ان کی اپنی ذات کے الدو
 کچھ اس قسم کی انسیاتِ قوتوں کی پیداواری جو دنیا کو زیر و زبر گرستکی
 ہیں اور جن سے کام لیا جائے تو جہانِ انسان دگرگوں ہو جاتا ہے“ ۔

عیان ہے کہ حضرت علامہ نے بھی ”اتحاد کے لذت چشیدہ“ صوفیہ
 کے بھائی البیان کی روشن کو پیش نظر رکھا اور جہانِ آدم کو دگرگوں
 گھرنے کے لیے اپنی جملہ اولیتیں صرف کر دیں اور انہیں بھوپورِ توقع
 تھی کہ ایک وقت آئے کہ ان کی اس انقلابِ انگریزی کا اعتراف کیا
 جائے گا ۔

ہس از من شعر من خوالند و دریاہند و می گویند
 جہانے را دگرگوں کر دیکھ مرد خود آگا ہے^۲

- ۱۸۸ ، ص ۱۸۹ - تشكیل جدید ،

- ۲ - زبورِ عجم (کلیاتِ اقبال غادسی) ، ص ۹۰۰ / ۳۹۶

شکست ہے دو چار تھیں ، ان میں روح تازہ پیدا کرنے کے لیے سرسید کی
ہمت ، حوصلے ، تدبیر اور جوش ایمان کو داد دینا بڑی ہے ۔ ایک ہاحوصلہ
فرد نے ایک لشکر کا کام کیا ، پھر ان ایک فرد نے کتنی افراد پیدا کیے ،
خود اپنی جگہ ایک نظام شمسی بن کئے ، حضرت علامہ نے جب
ہوش سنہالا تو بوعظم کے مسلمانوں کی حالت خستہ و خراب تھی ،
دلنوں میں بے تاب تھی ، دلوں کی اس لے تاب کو مایوسی ختم کر کے
مرسید نے پیدا کیا تھا ۔ اکبر اللہ آبادی نے پیدا کیا تھا ، مولانا حائل نے
پیدا کیا تھا ، علامہ شبیل نے پیدا کیا تھا ، پھر حضرت علامہ نے حالات
کا چینچ قبول کیا اور وہ راستہ اختیار کیا جو پیغمبروں کی التہک روح
نے اختیار کیا تھا ، مراد ہے اللہ کے پیغمبر اللہ کی عطا کردہ نوری
نہیں ہونے ، وہ کامیاب ہونے یا ناکام رہے سکر اللہ کی عطا کردہ نوری
ہدایات بنو آدم کی بھرپوری کی خاطر نبو آدم تک پہنچانے کی خاطر ہر دم
سرگرم عمل رہے ، قرآن گواہ ہے کہ باریا پیغمبر ناکام رہے ، قرآن گواہ
ہے کہ باریا پیغمبروں کو قتل کر دیا گیا ، اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا ،
جنہیں اللہ کی خوشنودی حاصل کرنے کے لیے اولاد آدم کی راہ میں ایثار
کرنا اور کٹبیال جھیلنا ہوں وہ نہ مایوس ہونے پاں اور نہ اداۓ فرض کے
احساس سے دست کش ہونے پاں ، نہ خم کھانے پاں اس لیے کہ وہ جو کچھ
بھی کرتے ہیں وہ ذاتی فتح و کام اف کے لیے نہیں ہوتا بلکہ وہ فقط خدا
کی خوشنودی کے لیے ہوتا ہے ، پھر مایوسی کیسی ؟ پھر خم کیوں ؟
علامہ اقبال نے جو جو چینچ قبول کیئے تھے جن کا ذکر آخر اخجاز مقالہ میں
آچکا ہے ۔ ۔ ۔ وہ بڑے زور دار چینچ تھے ، ان سب کا مقابله بہت
سے مطالب کے حصول کے لیے تھا مگر وہ سب مطالب جس آخری نقطے
کے گرد گھومتے تھے وہ یہ تھا کہ آدمی صحیح معنوں میں خود شناسی ہو
۔ اپنا مقام پہنچانے ، اور یہ جیسی ممکن تھا کہ اسے ہفتیں ہو جائے کہ
خدا کے بعد ہوری کائنات آدم ہی کے لیے مسخر ہے ، وہ کائنات میں
مغلوب نہیں ، وہ غالب ہے ، بقول حضرت علامہ :

زندگی مضمون تسعیر است وہی !
آرزو افسوس تسعیر است وہی ॥

زندگی کے تہربات کی بھئی میں ہے نہ گزرے ، اگر کوئی فرد حق گو ہے تو اس کی حق گوئی لوگوں کے ساتھ لین دین اور ربط و معاملہ ہی کے باعث ہو گی ، ورنہ حق گوئی شخص کی خود اپنے حق میں بھض ایک خوش گانی کے درجے ہے آگے نہ بڑھے گی ، اس طرح صبر ، استقلال ، برد باری ، ایثار ، شفقت ، غیرت اور حمیت وغیرہ اوصاف معاشرتی زندگی ہی میں پیدا ہو سکتے اور ابھر سکتے ہیں ۔ تارک الدلما شخص کوئی اخلاقی فرد معاشرہ نہیں لہذا وہ معاشرے کے لئے مقید نہیں ہو سکتا ہے ، لیکن یہ امر بہر حال امنی جگہ واضح ہے کہ اعلیٰ اوصاف کے نہوں نہیں ترقی کے رویے افراد ہی پیدا کرتے ہیں ۔ ڈاکٹر یوسف حسین خان کی اس باب میں دانتے ہے ہے :

”تاریخ بتاتی ہے کہ سوسائٹی کی ساری توف کا دار و مدار الفرادی شعور اور فرد کی سعی و عمل کا مرہون منت رہا ہے ، اکثر اوقات خود جاہعنوں کی سعی و جہد الفرادی جدت اور حوصلے پر منحصر ہوئی ہے ، ابیج اور جدت طرازی خالص انفرادی صلاحیت ہے ، جماعت قabilق نہیں کر سکتی ، وہ زیادہ سے زیادہ استفادہ اور تلقید کر سکتی ہے ، بالعموم انفرادی جدت طرازی کے نتائج اجتماعی اوعیت اختیار کر لیتے ہیں ، سانشینگ ایجاد پلے ایک شخص کرتا ہے ، بعد میں یہ ایجاد اپنے افراد و نتائج کے اعیانہ سے اجتماعی حیثیت اختیار کر لیتی ہے ، اسی طرح تمدنی قدروں کی تخلیق ہیں افراد کرنے ہیں جن کی اشاعت پوری جماعت میں ہو جائی ہے ، مجرد اور غیر شخص معاشرے نے جو افراد کا جموعہ آج تک نہ کوئی سانشینگ چیز ایجاد کی اور نہ کسی تمدنی قدر کی تخلیق کی ، انفرادیت ہسنی کے لزدیک فرد پر چیز کا ہیانہ اور معیار ہے اور زندگی کی قدروں کا تعین اسی کی ذات ہے ہے ، افراد جن طرح اپنے تعلقات کو سربوط و مرتب کریں گے انہی کے تحت سوسائٹی کی شکل پیدا ہو گی — افراد ہی وہ معین مرکز ہوتے ہیں ، جن کے اولاد کرد اجتماعی تصورات و جذبات جمع ہوتے ہیں ۔ بقول بودلیٹر ”حقیقی ترقی جو اخلاقی توف میں عبارت ہے فرد کی ذات میں اور فرد کے ذریعے ہی ممکن ہے ۔“

بر۔ عظیم کے مسلمان انیسویں صدی کے لئے آخر میں اپنی بہ جنمی

انہوں نے بتیرے یہ مہم لایا تھی جو یقین کی جان اور انسانیت کی آبرو بیں اور ان بیں وہ صفت بائی جاتی تھی جو سچے یقین، سچی انسانیت اور سچے علم کی پہچان ہے یعنی ایک بوری ملت کے تمام کہرے اور مستقل اور زندگی کو شکل و صورت دینے والے جذبات سخت کر ان کے دل میں آگئے تھے اور اسے ایک ایسا نبول بنا دیا تھا کہ جسے دیکھ کر تاریخ کھوئی ہے ہاں صحیح ہے، منہب کہتا ہے کہ ہاں یہی چاہیے اور اس زمانے کے لوگ کہتے ہیں کہ ہماری آزوں ہے کہ ہم یہی ایسے ہو جائیں ۔ ۱

انہی لمحے تو زلہ رہنے والے کٹروڑوں اور اربوں گزرے ہیں ۔ مگر دوسروں کے گہرے اور مستقل اور زندگی کو شکل و صورت دینے والے جذبات سمیٹ کر ”انہی دل میں ڈال لینے والے ۔ ۔ ۔ ۔ مراد ہے دوسروں کی خاطر، معاشرے اور انسانیت کی خاطر ۔ ۔ ۔ ۔ زلہ رہنے والے کتنے لوگ ہوتے ہیں؟ خود اپنی غرض کی خاطر اور تکمیل آزوں اور تعمیل چوس میں بھی افراد میدان میں اترتے ہیں۔ فتوحات و تسعیرات کا شوق ہوا کرنے ہیں، لیکن ظاہر ہے کہ وہ عمل دوسروں کے درد کی ترجماف نہیں، دوسروں کو ذوق طلب اور شوق ترقی سے ہمکار نہیں کرتا، افراد اپنی ہوسن کو نافذ کر کے بعض اوقات اپنی ہی سوانح کو برباد کر کے وکھ دیتے ہیں، تماشا دکھاتے ہیں اور مداری چلے جاتے ہیں، خون بھائی ہیں بسلوں کا تماشا دیکھ کر چنگیز صفت درندے روانہ ہو جاتے ہیں، ان کا اپنی ایک روں ہے، وہ یہی تاویخ کے دھارے کو متأثر کرتے ہیں، مگر ان میں اور ایک درد مند اصلاح آموز مجاهد میں زمین و آسمان کا فرق ہے، چنگیزی فتوحات اور سماں ہے، روحانی نصرتیں اور مسئلہ ہے، روحانی نصرتیں یہی تاریخ کا دھارا موڑ دیتی ہیں اور ان نصرتوں سے ہمکار ہونے والے افراد بعض مالک و اقوام کی تسعیر اور تہذیب کا ذوق بورا کرنے والے پوش کنندگان کے مقابلہ کم اہمیت کے مالک نہیں ہوتے۔

یہ تو عیاں ہے کہ کوئی فرد اولاد آدم اس وقت تک واقعی فرد سفید کے طور پر تریت یاب نہیں ہوتا جب تک وہ کسی معاشرے میں

۱۔ اقبال جامعہ کے صنفین کی نظر میں، مرتبہ ۱۳ کٹر گروپ چند

نارنگ، مکتبہ جامعہ لمبڑا، دہلی، ص ۲۰۰۔

”جو کچھ قرآن سے میری سمجھو میں آیا اس کی روح سے اسلام
نے انسان کی اخلاقی اصلاح ہی کا داعی نہیں بلکہ عالم بشریت کی ابتدائی
تھی میں اپک تدریجی گھرنا احسان انقلاب یہی چاہتا ہے جو اس کے
سے اور اصلی لفظہ لکھ کو پیکسر بدل کر امن میں خالص انسانی ضمیر کی
باقی تھی“ ۔۔۔۔ اقبال نے مولانا حسین احمد مدنی کے نظریہ
بیت و قومیت کو یہ سبب امن کے کہ یہ جفرادیائی حد ہندیوں کی طرف
جااتا ہے اور ملکی اقدار حیات کی لفی کرتا ہے، اپنے ہربان قاطع سے
بر مسترد کر دیا“ ۔

ہنسی کا سطلہ یہ ہے کہ حضرت علامہ کی شخصیت جن اقدار اور نظریات
ترتیب پاب ہوتی تھی وہ اتنے راسخ اور مستحکم ہو گئے تھے کہ
اہم وہ عصری سنانوں جو ان اقدار اور نظریات کے مخالف تھے گویا حضرت
ہند کو دعوت مبارزت دے رہے تھے، ایک عام اور معمولی شخص جو
یہ عقائد و تصورات کو معاشرے یا ماحول کے عقائد و مراسم سے
اف دیکھتا ہے تو پا وہ ارد گرد کا اثر قبول کر لیتا ہے یا ہر یہ کہ
ا ایمان بھانے کے دریے رہتا ہے، لیکن بعض وہ افراد ہوتے ہیں جو
ا ایمان بھانے یا اپنی ہی روشن کا دفاع کرنے کو کافی نہیں جانتے بلکہ
مخالف ماحول کو مسخر کرنے کے دریے ہوتے ہیں لہذا اپنے معاشرے
، انقلاب برپا ترینے کی خاطر مصروف جہاد ہو جاتے ہیں اور ہر اپنے
م صیم اور ایمان حکم کی بدولت اس جہاد میں کمی تا دم آخر نہیں
نہ دیتے، یہی فرق ہے ایک عام صاحب ایمان میں اور ایک خاص
حرب ایمان میں جو مرد میدان ہو ہو۔ اروپیسرا ہدیہ محبوب رقم طراز ہیں:
”ڈا کٹھ اقبال کا دل چھوٹے کاموں میں لگ ہی لہ سکتا تھا اور
وئی مانے یا لہ مانے ان کا دل اپنا بڑا کام کر ہی گیا۔ جس شخصیت
وہ خواہ دیکھتے تھے اس کے اور ان کے دریابان موقع کا فرق تھا،
و عمل کو وہ سچا سمجھتے تھے وہ غور کیجیے تو ان کے اپنے کارناموں
ہنس دوسرا رخ ہے۔ امون نے اپنے الدر وہ یقین پیدا کر لیا تھا جو
ہا میں ایمان پھیلانا ہے اور زندگی کا سارا بوجہ سنبھالتا ہے، ۔۔۔۔۔

ہونے لگیں، اور یہی ہام چلن بن گیا، اس لیے کہ یہی شاہی سکہ روان تھا، یہ مرست مسلم میں بزاروں کو تھا لظر وہ یہی تھے جو اقوام غالب کی اس روشن کے الدھنے نقشیں بن گئیں اور بتتے جا رہے تھے، جب مادہ برستی ہی دین بن جائے اور روحانی معیارات ناپید ہو جائیں تو دھریت لازماً ظہور میں آتی ہے، حواس خمسہ سے آگے کچھ دکھائی ہی نہیں دیتا اور حواس خمسہ بھی لذت کی حدود کے قیدی ہو کر رہ جاتے ہیں، غرض حضرت علامہ کو غلامی، ایزدی، یہ بصر نقائی، دھریت اور ہوس کے خلاف آواز بلند کرنا ہڑا، انہیں حریت کے گیت کانے پڑے، انہیں اخوت اور شجاعت کا درس دینا ہڑا، انہیں فقر و استغفاری مستی روحوں میں راسخ کرنی ہڑا، انہیں دنیا داری کو جھنجھوڑنا ہڑا، انہیں دینداروں کو جھٹکانا ہڑا۔۔۔۔۔ کویا ان کے اندر کی دنیا ان کے باہر کی دنیا سے متصادم ہوئی اور یہ تصادم ان کے دم آخر تک جاری رہا، وہ جاتتے تھے کہ سور و ظلمت اور خیر و شر کی یہ جنگ بے نایاں ہے، اسے تا اپنہ رہنا ہے:

ستیزہ کار رہا ہے ازل سے تا امر و ز
چراغِ مصطفوی کے شرار بولہبی ۱۱

بیشہ سازی اس کے مزاج ہی کے خلاش ہے ، وغیرہ ، چنانچہ روح اسلام کا برو تو جہاں بھی ہوگا وہاں باطل ہے ، ظلمت ہے ، بزدیل ہے ، ہوس ہے ، علامی ہے دروغ و تملق سے غرض امن عنصر ، وصف اور جواہر ہے دوری ، غرت اور عداوت ہوگی جو انسانی خودی کو ہمیزور کرنے کا باعث ہو ، ور اس کے برعکس ہر اس وصف ، عنصر اور جواہر ہے قرب ، مرتوت اور وستی ہوگی جو انسانی خودی کی تقویت کا سبب ہو ، پر مشیت شے خیر ہے اسرا روح اسلام ، اور منفی شے شر لہذا مخالف روح اسلام ۔ ۔ ۔ ۔ حضرت علامہ وہ تاریخ ساز فرد تھے جو روح اسلام سے ہو تو بذری ہونے کے باعث علمی قدروں کے زبردست حامی اور ترجمان تھے ، اور برعکس کے دشمن ۔ حضرت علامہ کی شخصیت میں اسلامی تعلیمات واضح تھیں ، ان کا تقدیم تھا کہ اسلام حق ہے اور حق مغلوب نہیں ہو سکتا ، مگر جب چشم ہوش سے دیکھا تو فقط یہی نہیں کہ وہ جس وطن میں نشو و نما ہا رہے تھے وہی غیر مسلموں کا خلام تھا بلکہ تقریباً ہورا عالم اسلام غیروں کے پہنچ استبداد میں صیدزوں تھا ، جنگ عظیم اول کے خاتمے ہر آخری جہنڈا جو ترکوں نے الٹے کمزور اور بیمار ہاتھوں میں تھام رکھا تھا وہ ہی سرنگر ہو گیا ، بر عظم کی مسلم آبادی دوہری مصیبیت میں مبتلا تھی ایک طرف انگریزی استعمار تھا اور دوسری طرف پندو اکثریت کا معاشی تسلط ، پندو قوم کا نہذبی تسلط بھی انگریز کے نہذبی تسلط کے ساتھ ساتھ کار فرماتا تھا ، اس دور میں دنیا کے اندر جمہوری آوازے بلند ہوئے لکھے ، پندو قوم کے لیے یہ آوازے بڑے خوش آئینہ تھے ، مراد یہ کہ پندوؤں کو جمہوری نعمتوں میں اپنی فتح کا میثا رسم محسوس ہو رہا تھا ۔ مسلمان ہوئے بر عظیم میں چوتھاں کے قریب ہی بمشکل تھے ۔

حضرت علامہ چیسا صاحب نظر و بصر آدمی جالتا تھا کہ خلام اقوام معاصر دور کی غالب اقوام کے نظریہ حیات اور فلسفے کے حضور میں گردن ڈال دیتی ہیں ، یہی عالم ہوئے مشرق کا ہوا ۔ یہی عالم ہوئے معاشرے کا ، حضرت علامہ کے معاصر دور کا فلسفہ سر تا سر مادی تھا اس سے مخصوص مفتری تصور و طبیعت و قومیت ابھرا جو اسلامی روح سے متصادم تھا ۔ اقوام غالب کا یہی مخصوص فلسفہ تھا ، چنانچہ ہوری دنیا نے آدم ہوس کی افراقتی میں مبتلا ہو گئی ، انسانیت گوئی یا معنی کلمہ ہی لہ رہا ، مراد یہ ہے کہ انسانی اقدار ہاممال زر و مال اور خراب قہر و شراب

عاجز الہ مصالحت نہیں کرتے؛ اگر ماحول کا ماحول ہے تو وہ ماحول کے مطابق ذہل جانے کے بجائے ماحول کو انہی مرضی کے موافق ذہانی کے درمیں رہتے ہیں۔ مگر ظاہر ہے کہ ایسے افراد از آدم تا اینتم لا کہوں کروڑوں میں ایک آدھ کی نسبت سے رونما ہوتے ہیں اور وہی ہیں جو وایم جمز کے بقول معاشرے میں کچھ پہچل پیدا کرتے ہیں "السان کامل" کے باورے میں ڈاکٹر یوسف حسین خان لکھتے ہیں :

"السان کامل کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ وہ انہی اعجاز عمل سے تجدید حیات کرتا ہے، اس کی فکر زندگی کے خواب بریشان کی نئی تعمیر پیش کرتی ہے، وہ ہر ان اصطلاحوں کو نئی معنی پہناتا اور حقائق کی نئی توجیہ پیش کرتا ہے، وہ تاریخ کی تخلیقی رو و کو انہی انہی حسب منشاء چھپتا ہے موڑ لیتا ہے، اس کے ذریعے انسانی صفات علیہ کا اظہار تاریخ میں اعلیٰ میرت کی شکل میں ہوتا ہے اگرچہ وہ تاریخ کے اسکانات اور تعینات سے مavorا ہوتا ہے لیکن اس کی جد و جہد اس سے ہم آہنگ ہوئے ہے، وہ جان عالم اور جمیع موجودات کا خلاصہ ہے، اقبال نے اس کی ذات کو "سوار اشہب دوران" اور "فروع دیدہ امکان" سے تشبیہ دی ہے اور اس کی ذات سے ایجاد و تسمیح کی بڑی امیدیں واہستہ کی ہیں" ۔^۱

ہم حضرت علامہ کو انسان کامل تو قرار دینے کی جسارت نہ کریں گے، بان اتنا ضرور کہیں گے کہ وہ انہی دور میں امن انصب العینی انسان کامل کا ہر تو ما ضرور تھی، وہ انصب العینی انسان جو انہی ماحول کو تابع فرمان کر لیتا ہے علامہ اقبال نے "سوار اشہب دوران" کہا علامہ اقبال کی شخصیت کی خدا روح اسلام تھی، وہ روح اسلام جو نور ہے لہذا ظلمت مغلوب نہیں ہوئی، جو حریت ہے اور بندگی و خلاسی کو قبول نہیں کرتی، جو حق ہے اور باطل ہے مصالحت نہیں کرتی۔ جو فتو پسند ہے چنانچہ شکار ہوس نہیں ہوئی، جو بلند نظر ہے لہذا تملق کے مامنہ ہے لہی دود رہتی ہے، جو یہ باکہ ہے اس لیے روناہی اس کا شیوه ہو ہی نہیں سکتی، جو شاہین کی طرح بلند برواز ہے لہذا خاک بازی کی اس سے توقع نہیں کی جا سکتی، جو خار اشکاف ہے اس وجہ سے کاروبار

وش یا ولولی کی ایک کیفیت ہے (Tension) ، شخصیت کا وجود اسی وقت کی قائم ہے ، جب تک اس جوش یا ولولی کی کیفیت انسانیت کی سب ہے بیش قیمت متعار ہے اور انسان کا فرض ہے کہ اس بات کا اہتمام کر کے لہ جوش یا ولولی کی اس کیفیت میں کبھی کمی پیدا نہ ہو ، جو چیز س جوش یا ولولی کی کیفیت کو برقرار رکھ سکتی ہے ، وہی ہمیں ائمہ دوام بخش سکتی ہے ، مختصر یہ گہ شخصیت کے تصور کی بدولت میں ایک معیار قدر حاصل ہوتا ہے جسے کسوٹی بنا کر خیر و شر گو یکھا جا سکتا ہے ، جو چیز شخصیت کو مستحکم کر کے ، ولولی کو بردار رکھنے والے خیر ہے ، جو چیز اس کیفیت کو کمزور کر کے ، (السان گو) ست رفتاری پر مائل کر کے والے شر ہے) ۔ ۔ ۔ شخصی بنا اسی کو حاصل رکی جو اپنی زندگی میں فکر و عمل کے ایسے طریقے اختیار کر کے وہی اور ولولی کی کیفیت نائم رہے ، بالفاظ دیگر شخصیت برقرار رہے ، ۔ ۔ ۔ اگر ہمارے عمل کا مقصد یہ ہو کہ شخصیت کے جوش اور ولولی ، حالت برقرار رہے تو موت کا صدیقہ بھی اسے متاثر نہ کر سکے گا ، وہ کے بعد ایک وقفہ البته ممکن ہے جسے قرآن مجید بروزخ کہتا ہے ۔ ۔ ۔ یہ وقفہ موت اور حشر اجسام کے درمیان واقع ہوتا ہے اور اس قدر میں وہی انا اور ایغو باقی رہتے ہیں جو زندگی میں یہ اہتمام کر لیتے ہیں نہ بروزخ کے وقوع میں اس کی شخصیت برقرار رہے ۔ ۔ ۔¹

اب ظاہر ہے کہ وہ شخص چون کے مقاصد بلند ، نصب العین پا گیزہ رہ منزليں دور نشین ہوں گی اس کے عزم حکم کے پیدا کردہ ولولی میں حف آہی نہیں سکتا ، اس کی آرزوؤں کے میدان بھی اس کے اقدام کی بست سے بھلٹے چلے جاتے ہیں ، ہقول غالب :

مری رفتار سے ہماگے ہے بیباہ بھوہ سے

ایسے تاریخ ساز افراد اپنے پختہ اور نصرت پسند فطرت کی بدولت انہی احوال کے بر ناموفق عنصر اور مظہر سے نکرا جاتے ہیں ، ان کی بدوجہد حیات ، مضمون تسعیر کی تفسیر ہوتی ہے ، وہ ماحول کے ساتھ

۱۔ شعر اقبال ، از مید عابد علی عابد ، مجلس ترقی ادب لاہور ،

سکر لیتا ہے، لیکن کچھ شاعر ایسے ہوتے ہیں جن کی تعلیمات حقیقی الدروں کشکش پا درد و نغم کے بجائے عرض تخيیل بر مبنی ہوتے ہیں، ایسے شعرا کی حیثیت ان پاکسروں کی سی ہوتی ہے جو کسی حقیقی مدد مقابل کے بجائے ہوا میں مکرے چلاتے ہیں، یا بھوسہ بھری کسی بوری یا مشک کی پیشی کرتے رہتے ہیں۔^۲

اب ظاہر ہے کہ حضرت علامہ کی شخصیت جن تعلیمات پر پرداز چڑھی تھی وہ ایک مضبوط و مربوط تاریخی و تہذیبی و واایت پر استوار تھیں اور ہمارہ وہ تعلیمات علامہ اقبال کے لیے عرض معلومات نہ تھیں، وہ تعلیمات ان کی واردات ان گئی تھیں بلکہ علامات حیات، ان واردات کا چھن جاتا حیات کا چھن جانا تھا بقول مون:

جائے خون درد ہے اب پر رگ و پی میں ساری
چارہ گر ہم نہیں ہونے کے جو درمان ہو گا!

چنانہ وقت کے ساتھ ساتھ علامہ کی خود آگھی اور ماحول کی مخالفت دولوں کا شعور پڑپتا چلا گیا، نتیجہ یہ کہ آویزش، کھنہاؤ اور کشکش کیفیت ہی زور پکڑ گئی، اور یہی کھنہاؤ ان کی شاعری کے بقاء کی خجالت تھا، وہ عرض کھوفی و قنی ہیجان نہ تھا کہ شدت کم ہو جاتی اور ہمار شاعر پوچھتا کہ اب کیا ارشاد کریں: مولانا حالی نے کیا خوب کہا تھا:

اب غزل لکھیے تو کیا لکھیے غزل میں آخر!
نہ رہی چیز وہ مضمون سمجھانے والی!

خود حضرت علامہ کو یہی اس امر کا شعور تھا کہ شخصیت تکمیل یا بکسی زوال آویزش ہی سے ہوتی ہے - وہ بروفیسر لکسن کے لام لکھتے ہیں:

”جهان تک السان کا تعلق ہے اس کے وجود کا نکتہ مرکزی
شخصیت کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے، (اور یہی ایغو ہے) شخصیت (در اصل)

1. Perspectives in contemporary Criticism, Harper and Row, New York, London, (1958) P. 59.

ولو لے انقلاب سید سرمایہ دا وہ گئی ہو ۔ ۔ ۔ شیکسپیر کا ادب اور فن اثر ہو ری انسانی دنیا میں ہے مثال ہے ، مگر اس کے فن میں کوئی انقلابی پیغام نہ تھا جو دلوں گو کسی فکری یا نظریاتی نہج ہو ڈال دیتا اور دلوں میں کسی منزل کے حصول کا شوق ہے پہنچ اور ولوہ وافر پیدا کر دیتا ، شیکسپیر کا عہد الکستان کی فتح اور عشرت کی سرشاری کا دور تھا ، دانتے کے بیان یہی ولوہ و انقلاب کی تلمیز نہیں ، یہی حال گوئٹھے کا ہے ، یہی حال قدیم عہد کے شاعر لوکوپیش کا ہے ، عرب شاعری میں آغاز اسلام سے لے کر آج تک اور اسی طرح فارسی شاعری میں از آغاز تا ایندم کسی شاعر نے انقلابی ولوہ پیدا نہ کیا ، فردوسی نے ایرانی قومیت کے شعور کو ضرور اجاگر کیا مگر فردوسی کے ایک ہزار سال بعد جب ایک حقیقی انقلاب کے لیے روحون میں انتظار پیدا ہوا تو فردوسی یا نظاسی ، یا بہار یا صادق سرمد وغیرہ کوئی بھی مدد کو نہ پہنچا ، ایرانی روح انقلاب کو زبان فصاحت کلام اقبال نے مہبا کی ، زیادہ دور نہ جائیے ، علامہ شریعتی ہی کے فرمودات دیکھ لیجئیے ۔ ۔ ۔ ہم علامہ اقبال کو بھی تاریخ ساز بیرون قرار دے سکتے ہیں ۔

بیرون کی شخصیت اور ماحول کے مابین جس قدر شدید اور دیرہا آویزش کار فرما رہتی ہے اتنا ہی بیرون کا ولوہ ایک سرشاری کی کیفیت سے دوچار ہوتا ہے ، اگر بیرون شاعر ہو تو اس کا جہاد اس کے مہمان شاعری میں جلوہ گر ہوتا ہے ، ایک عام شاعر جو کسی مخصوص مقصد یا نظریت سے وابستہ نہ ہو انہی پسند و ناپسند ، خوشگواری و ناگواری ، ناکامی و کامگاری ، امید و نیہم ، اثر افزائی اور مقبولیت ہے اُڑی اور ناقبولیت کے تصادمات یہ دوچار رہتا ہے ، وہ برلنک میں شعر کہتا ہے ، لیکن شخصیت کسی بلند مقصد اور نظریت سے وابستہ نہ ہونے کے باعث وہ برلنگ کا مالک تو ہو جاتا ہے مگر ہم آپنگ و ربط کی قوت سے محروم رہتا ہے ، ڈیوڈ ڈیش (David Daiches) کوئی یوں لکھتا ہے کہ ہمارا مجادلہ جب دوسروں سے ہوتا ہے تو خطابت جنم ایتی ہے اور جب ہمارا جادلہ انہی ذات سے ہوتا ہے تو شاعری وجود میں آتی ہے ، وہ اسی ضمن میں کسی صاحب فن پر دینی روایت کے اثر کا ذکر بھی کرتا ہے ۔ لیز یہ کہ جب وہ جنہی روایت منتشر ہو جاتی ہے تو بھر شاعر من میں ٹوبہ کتو نوجہ سے بحک्खو ہوتا ہے ، ان کا اندر وہ درد ایک اُنی لے پیدا

ہیگل کے نزدیک اب昔 القلبی ہیرو خصوصاً سیاسی اور جنگی الفراد ہوتے ہیں ، اس کے مقابل ولیم جیمز کے یہاں عمومیت ہائی جاتی ہے ۔ القلب بھا کرنے والا شخص سیاسی ہیرو بھی ہو سکتا ہے اور عام معاشری مصلح ہی ، وہ مبلغ دین بھی ہو سکتا ہے ، وہ شاعر بھی ہو سکتا ہے ، ظاہر ہے کہ جو جس قدر القلب خیز ہے وہ اتنا ہی زیادہ تاریخ ماز ہے ۔ بالفاظ دیگر ہم کہہ سکتے ہیں تاریخ سازی افراد کرتے ہیں ، جماعتیں یا گروہ یا معاشرے نہیں کرتے ، البتہ یہ امر فیصلہ طلب رہ جاتا ہے کہ آیا وہ الفراد جو اقوام کی ترقی کا باعث ہوتے ہیں آیا انہیں خدا بناتا ہی اسی کام کے لئے ہے ؟ اور کیا وہ اپنی خودی تعمیر کرنے کے بجائے عض مامور من اللہ ہونے کے باعث کار پائی نہایان انعام دیتے ہی ؟ اسی طرح وہ قاروفی ، ابوجہلی اور ہاسانی روحیں جو کسی سوسائٹی کی ترقی کے سدرہ بن جاتی ہیں کیا ان کی اس منفی کارگزاری کی ذمہ داری بھی عالم بالا ہو عائد ہوتی ہے ؟ ۔ ۔ ۔ ۔ قرآنی تعلیمات کی روشنی میں یہ بات واضح ہے کہ پیغمبروں کو اور فقط پیغمبروں کو خدا نے خاص فرض کی آرائی کے لیے مبعوث فرمایا ، باقی خیر و شر کا انتساب اولاد آدم خود اپنی بست یا کم ہمتی ، اپنے ارادے کی راستی یا کجی کے مطابق کرتے ہیں ، پھر جو جس قدر موثر ہو ، منفی ہو یا مشتبہ ، اسی قدر وجود محسوس و معلوم ہو گا ، باقی ہیں یعنی طبقہ ، خواہ وہ خیر کی جانب ہے خواہ شر کی جانب ، معاشرے یا جامت کے سبب یا منفی انقلاب کے باب میں کسی اپیت کا مالک نہیں ہوتا ۔

علامہ اقبال بر عظیم ہاک و ہند یا آج کی اصطلاح میں جنوی ایشیا کے علمی ، ادبی ، فکری اور سیاسی ہیرو تھے ، ان کی شخصیت بڑی تدریج کے ساتھ ارتقا یاب ہوئی ، ہم بلا خوف تردید کہہ سکتے ہیں کہ دنیا کی کسی بھی زبان میں کوئی شاعر ایسا نہیں گزرنا جس کی شاعری نے استقلال کے ساتھ درجہ بدرجہ مریبو انداز میں ، عروج حاصل کیا ہو جس طرح حضرت علامہ کی شاعری نے کیا ، یہاں پر قدم واضح ہے ، ادوار روشن ڈالنے - لفوش عیاں ۔ ۔ ۔ ۔ ساتھ ہی ہم شاید یہ بھی دعویٰ کر سکتے ہیں کہ کسی بھی قوم میں کوئی شاعر ایسا نہیں ہوا جس نے اپنی شعری ، فکری اور فکری تابداری سے اپنی قوم ، معاشرے کے اذہان و قلوب کو اس قدر متاثر کیا ہو کہ الفراد معاشرہ کی بیش فراہم تعداد پر اور راست

علامہ اقبال - تاریخ ساز فرد

مدد منور

ولیم جیمز نے ایک مقالے میں جس کا عنوان ہے "اعظیم شخصیتیں اور ان کا ماحول" اسی امر پر سیر حاصل بحث کی ہے کہ معاشر قریب زندگی میں حرکت افراد پیدا کرتے ہیں، کوئی گروہ یا ہارف اصلاح کے درمیں ہو تو وہ کامیابی سے سکنوار ہو ہی جائے گی لیکن اگر اس بارٹی یا گروہ کو کوئی قالد مسر آجائے تو رفتار اقدام یقیناً تیز تر ہو جاتی ہے، اسی ضمن میں ولیم جیمز نے یہ خیال بھی ظاہر کیا ہے کہ ترقی کی راہ روکنے کے معاملے میں بھی افراد کی امہلت بہت کام کرنی ہے، بعض اشخاص کا دباؤ بھری سوالٹی کی راہ میں حالیں ہو سکتا ہے¹، وعلیٰ هذا القیام۔

ہیگل اپنی کتاب للسفہ تاریخ میں اس راستے کا اظہار کرتا ہے کہ کوئی مشیت² انسان کا روہاں حیات کو متعرک اور متغیر اور پھر ترقی یا ب دیکھنے کے لیے کسی نہ کسی فرد کو آئندہ بنا لیتی ہے، وہ افراد گوپا اپنے دور میں کوئی مشیت کی روح یا نمائندگی سے یا برتو ہوتے ہیں، ہیگل نے سیزر، سکندر اعظم اور نیپولین وغیرہ کی مثال دی ہے، اور ہر جب کوئی مشیت ان افراد سے مطلوبہ کام لے لیتی ہے تو انہیں اُنہا کر پہنچ دیتی ہے جیسے یہل کا گودا نکال لینے کے بعد چھلکر یا خول کو پہنچ دیا جاتا ہے، وہ افراد عموماً زیادہ عمر بھی نہیں ہاتے، سکندر کی طرح مرستے ہیں یا سیزر کی طرح قتل ہوتے ہیں یا نیپولین کی طرح جزیرہ سینٹ ہلینا میں تشریف لئے جائے ہیں۔

1. Selected Papers on Philosophy, J. M. Dent and Sons Ltd. N. York P. 188.

2. Philosophy of History, Dover Publications Inc N. York (1956) P. 31.

البالي زلولو

له او بے ما له ما بے او اچہ حال است
فراق ما فراق الدر وصال استا

”له او بے له ما بے او“

بھی وہ مقام لفہیت بشر ہے جس کو ذہن میں رکھ کر علامہ نے بھیں
خبردار کیا ہے کہ :

آدمیت احترام آدمی با خبر شو از مقام آدمی !

۱- کلیات البال حصہ فارسی زاور مجم مص ۱۵۶/۵۳۹

۲- کلیات البال حصہ فارسی جاویدہ نامہ مص ۲۰۵/۷۹۳

تیرا زمالہ، قائلہ تیری! نادان انہیں بہ قائلہ املاک

ایسا جنوں بھی دیکھا ہے میں نے
جس نے سے یہ تقدیر کے چاک!

اگر مقصود کل میں ہوں تو مجھ سے ماوراء کیا ہے؟
مرے پنکھے ہائے نوبتو کی انتہا کیا ہے؟

پنکھہ ہائے نوبتو کسی طلب کی دلیل ہے جو حصول کی منزل تک نہ
پہنچی ہو۔ اگر انسان اپنا مقصود آپ ہی ہوتا تو لازم تھا کہ خود کو
ہا کر کر ٹھہر سکون ہو جاتا لیکن اگر اس کے باوجود انسان کو
اطمینان میسر نہیں تو ثابت ہے کہ اس سے آگے ہی کوئی منزل ہے۔ اور
وہ منزل سوائے ذات و صفات باری تعالیٰ کے اور کون میں ہو سکتی ہے؟
ختصر طور پر ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ تمام سلسلہ۔ کن فکان کا مقصود
”السان“ ہے مگر خود انسان کا مطلوب و مقصود اللہ تعالیٰ ہے۔ بشر
کی عظمت کا اللہ تعالیٰ سے کٹ کر علامہ کے ہاں کوئی تصور نہیں ملتا۔

”نہ مارا در فراق او عیارے“

السان اُس ذات پاک سے دور ہو کر الہی تدری و قیمت کھو یہشتا ہے مگر
ساتھ ہی ساتھ اس بات کو بھی علامہ فراموش نہیں کرتے کہ:

”للہ او را بے وصال ما قرارے“

اگر صورت احوال یہ ہے کہ نہ انسان بغیر خدا کے رہ سکتا ہے اور نہ
خدا کو انسان کے بغیر قرار ملتا تو یہر فراق اور وصال کی نوعیت کیا

۹۹

۱۔ کلیات اقبال حصہ اردو ضرب کلیم ص ۵۲۵/۱۱۳

۲۔ کلیات اقبال حصہ اردو ارمغان حجاز ص ۶۹۲/۵۰

تو اے اسیر مکان ! لا مکان سے دور نہیں
وہ جلوہ کاہ ترے خاکدان سے دور نہیں !

جہاں تمام ہے میراث مرد مومن کی
میرے کلام ہے حجت ہے لکھن لولاک !

بعض جگہ جہاں انہوں نے انسانی ارتقاء کی جہت کو واضح کرنا چاہا
ہے۔ اسے الفی نہیں بلکہ صعودی دکھایا ہے۔ اس راہ میں آئے والے
مراتب کی ترتیب یہ ہے :-

(الف) عالم رنگ بو۔ (ب) ملائکہ (ج) انسان (د) خدا

سمجھ رہے ہیں وہ یورپ کو ہم جواہ اپنا
ستارے جن کے نشین سے ہیں زیادہ قریب ۲۱

سکھلانی فرشتوں کو آدم کی تڑپ اس نے
آدم کو سکھانا ہے آداب خداوندی ۳۰

اگر سمت درست لہ رہے تو تمام کوششیں منٹی اثرات مرتب گھرنے لگتی
ہیں بلکہ جدوجہد کی رفتار کو جس قدر تیز کیا جائے اسی قدر انسان
اپنی منزل سے دور ہوتا چلا جاتا ہے۔ علامہ نے جب اہل وطن کو
یورپ کی سمت میں روان دوان دیکھا تو انہیں یاد دلانا پڑا اور بار بار
یاد دلا دلا پڑا کہ یورپ کے مقابلے میں ستارے ان کے نشین سے قریب تر
ہیں۔ یہ بال جبریل کی آخری غزل کا شعر ہے۔ بال جبریل کے بعد اسی
عنوان سے متعلق ضرب کام کی خیالوں میں سے ایک دو شعروں کا اور ان
کے تصور عظمت آدم کے خدو خال کو مزید نکھارنے کے لیے ارمغان حجاز
سے دو تین فارسی کے اشعار کا حوالہ مفہد رہے گا۔

۱۔ کلیات ابیال حصہ اردو بال جبریل ص ۵۰/۲۸۲

۲۔ ایضاً ص ۲۹/۲۴۱

۳۔ ایضاً ص ۶۴/۲۵۹

۴۔ ایضاً ص ۱۱/۳۶۳

علامہ اقبال کی اردو غزل اور السانی عظمت کا تصور ۱۴۱

ذہن میں انسان روح کی طرح کار فرمایا ہے۔ تیسرے نہ کہ نہ
بُنْ عَالَمْ آبَ وَ خَاکَ وَ بَادَ^۱ سے انسان برتر ہے بلکہ ملالکہ ہو ہی
بُرْتَرِی حاصل ہے۔

اگرچہ اس قسم کے تمام کلام میں بظاہر اللہ تعالیٰ کے حضور لمجھے
، شوخی کا گمان گزرتا ہے۔ شاید اسی سے دھوکہ کھا کر بعض لوگوں
، یہ فرض کر لیا ہے یا انہی کسی مفروضے کی علامہ سے تصدیق حاصل
رہا چاہی ہے کہ وہ انسان کو اللہ تعالیٰ کے بال مقابل کھوڑا کر کے
امت کا تاج انسان کے سر پر دکھ دیتے ہیں۔ لیکن جب ۲۴ (جیسے کہ
یہ کہا کیا ہے) انہی احساس انتخار کی گرفت سے نکل کر علامہ کے
کار کا نہنڈے دل سے تجزیہ کرتے ہیں اور ان کے انکار کو جزوی طور
دیکھنے کی وجہ ان کی کلی تعلیمات کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش
رتے ہیں تو پہنچلتا ہے کہ علامہ کا عظمت بشر کا تصور غرب و حضوری
ری تعالیٰ کی اسمیں ہر قائم ہے۔ انسان کے پیکر خاک میں قابل توجہ
رف ”ایک شیئے“ ہے جو خدا کی ہے اور جس کی لکھیان انسان کو
سان بناتی ہے اگرچہ یہ کام بہت مشکل ہی ہے۔

ام ایکر خاک میں اک شے ہے، سو وہ تیری
میرے لیے مشکل ہے اس شے کی لکھیان ۱۱

سان برتری کی پیدا ساس اور ہی واضع ہو جاتی ہے جب ۲۴ علامہ کے
ن قسم کے اشعار سامنے رکھتے ہیں :-
پہ بندگی خدائی ، وہ بندگی گدائی یا بندۂ خدا ہیں ، یا بندۂ زمالہ^۲
ان انسان کی بڑائی کو علامہ نے واضح طور پر اس کے ”بندۂ خدا“
ونئے پر منحصر کر دیا ہے۔

سی سلسلے کے کچھ اور اشعار دیکھئیں :
ہے ذوق قبلی ہی اسی خاک میں پھیان
غافل ! تو لرا صاحب ادراک نہیں ہے ۱۳

ہالم آب و خاک و باد ! ستر عہان ہے تو کہ میں ؟
وہ جو لکڑ سے ہے نہ ان اس کا جہاں ہے تو کہ میں ؟

قصور وار، غروب الدیار ہوں، لیکن
ترا خرابہ فرشتے نہ کر سکے آباد !

مقام شوق تیرے قدیسوں کے ہس کا نہیں
انہیں کا کام ہے یہ جن کے حوصلے میں زیاد !

نہ کر تقلید اے جبریل میرے جذب و مستی کی
تن آسان عرشیوں کو ذکر و تسبیح و طواف اواجائی !

مرے خاک و خون ہے تو نہ یہ جہاں کیا ہے ہیدا
صلہ شہید کیا ہے ؟ تب و تاب جاؤ دانہ !

عشق کی اک جست نے طے کر دھا قصہ تمام
اس زمین و آسمان کو لیکران سمجھا تھا میں ۔

علامہ کے پیش نظر اب عظمت بشر کے تین زاویے میں - ایک تو
السان کی یہ حیثیت و اہمیت کہ اسی کے دم سے سلسلہ تحقیق میں آب و تاب
اور رونق ہے - دوسرے یہ کہ عالم خارج یا علامہ کی اصطلاح میں
حالم ولگ و بو انسان کے بال مقابل کوئی حیثیت نہیں رکھتا - وہ ایک ایسا

۱- کلیات اقبال حصہ اردو بال جبریل ص ۲۸/۳۲۰

۲- ایضاً ص ۸/۳۰۰ ۳- ایضاً ص ۸/۳۰۰

۴- ایضاً ص ۲۳/۳۱۵ ۵- ایضاً ص ۱۵/۳۰۰

۶- ایضاً ص ۱۸/۳۱۰

جہاں تک ہال جبریل کی خزلوں کا تعلق ہے ان میں علامہ کے یہاں پہلے سے موجود عظمت بشر کے احساس میں مزید فکری بلوغت کے آثار نمایاں ہوئے ہیں۔ ساتھ ہی خود اعتنادی کا ایک ایسا لمحہ ابھر آیا ہے جیسے علامہ اس عهد تک اپنے افکار و خیالات کی مکمل تنظیم کر چکے ہوں۔ ہال جبریل میں انسان کا سینہ اسرار حیات و کائنات کا صرف اپنے نہیں بلکہ خود ایک اسرار ہے جس کو سینہ کائنات میں محفوظ کر دیا گیا ہو۔ وہ اب اسے صرف ڈھونڈنے والا نہیں بلکہ ڈھونڈا جانے والا ہی ہے۔ وہ مستظر بھی ہے۔ اس کی رسانی عالم جذب و مستقی میں صفات دُبت کدے سے آگے حریم ذات تک بھی ممکن ہو گئی ہے۔ جب وہ عاشقانہ حوصلہ مندی کو کام میں لاتا ہے تو دل وجود کو چیر کر آگے گزر جاتا ہے یہ حوصلہ مندی ہال جبریل کی پہلی غزل ہی میں ہمیں متوجہ کر لیتی ہے۔ علامہ کی لئے کاری میں جمال ہر بتدریج جلال خالب لظیر آتا ہے۔ انفعالیت بتدریج فعالت کو جگہ دے دی ہے۔ ان کے لمحے میں غلامانہ شائستگی کی جگہ آزاد فرد کا اعتناد جھلکنے لگا ہے۔ یوں تو وہ شعور اسلامی تعلیمات اور بالخصوص صوفیانہ مابعدالطبعیات کے حوالے سے پہلے بھی ان کی غزل میں موجود رہا ہے کہ عالم وجود کی تمام گھما گھمی اور ساری رونقیں انسان ہی کے دم قدم سے ہیں لیکن اس سرحدے میں پتین کی یہ سطح پختہ تر اور بلند تر ہو گئی ہے۔
کچھ نہونے ملاحتہ ہوں :

میری نواے شوق سے شور حریم ذات میں ۱

میری لکھ سے خلل تیری تجلیات میں ۱

میری لفاف سے رستغیز کعبہ و مومنات میں ۱

اسی کوکب کی تابانی سے ہے تیرا جہاں روشن
زوال آدم خاکی زیان تیرا ہے یا میرا ۴۹

۱۔ کلیات اقبال حصہ اردو ہال جبریل ص ۲۹۵

۲۔ ایضاً ص ۲۹۸

تو جان ف ظاہر ہو جاتا ہے کہ علامہ انسان کی عظمت کا شعور رکھنے کے سارے سلسلے سے آگے گزر کر اس عظمت کی طرف انہی دور کو متوجہ کر کے انسان اور بالخصوص پندی مسلمان کو خود اعتمادی کی راہ پر ڈالنا چاہتے ہیں۔ یہ وہ دور ہے جس میں علامہ ”پندی یہ ہم وطن ہے پندوستان ہمارا“ سے ”مسلم ہیں ہم وطن ہے سارا جہاں ہمارا“ تک آپنے تھے۔

مرا ساز اگرچہ ست رسیدہ زخمہ ہائے عجم روا
وہ شہید ذوق ونا ہوں میں کہ نوازی عربی رہی ا
پہ علامہ کی امن غزل کا آخری شعر ہے جو انہوں نے سراجِ دکنی
کی مشہور غزل ہے:

”خبر تحریر عشق من - - -“ کی زمین میں کہی ہے۔ مگر سراجِ دکنی کی غزل اور علامہ کی غزل میں لرق سکر و مو کا ہے۔ سراج نے جس سکر اور جذب و مستی کو انہی غزل میں محفوظ کیا ہے، علامہ کی غزل میں اس کی جگہ صحو کی حالت ہے، ہوشمندی ہے۔ اور نفعِ نقصان کی اجتماعی سطح کا شعور ہے۔ سراج ہی کی بھر میں علامہ کی ایک اور غزل بڑی مقبول ہے:

”کجھی اے حقیقت منتظر نظر آ لباس بیاز میں“

اگرچہ امن میں ردیفِ قافیہ مختلف ہے تاہم امن سے اتنا اندازہ ضرور ہوتا ہے کہ سراجِ دکنی کی غزل اس عہد تک بلکہ اس کے بہت بعد تک بھی انہی جذب و جنون کی وجہ سے علامہ کی شخصیت کے کسی ایک عنصر کو گرفت میں لے رہی ہے۔ امن سے یہ بھی بتہ چلتا ہے کہ علامہ کا رشتہ میونیالہ الداز فکر یہ قائم ہے۔ بالخصوص ”الاسان کامل“ کے حوالے ہے پہ بات بڑے وثوق سے کہی جا سکتی ہے۔ اس دور تک علامہ کا تصور عظمتِ بشر خودی سے آگے بڑھ کر یہ خودی تک آپنہا ہے۔ عظمتِ بشر کا افزادی سطح ہر یقین اب اجتماعی سطح پر ملی اور قومی خودی تک انہی حدود کو بھلا رہا ہے۔

سے مادراء ہونے کے امکالات کو بیان کیا ہے۔ جبکہ دوسرے شعر میں علامہ نے بندوں سے بیار کو (جو بالواسطہ طور پر خدا ہی سے بیار کی ایک صورت ہے) عبادت کا درجہ ہی نہیں دیا بلکہ الفضل درجہ کی عبادت فرار دیا ہے۔ البتہ بیار کے قابل بندوں کی ایک مشناخت یہی بتا دی ہے کہ وہ ”خدا کے بندے“ ہوں (عبدہ) نہ کہ صرف عبد۔ خدا کی یہ بالواسطہ محبت ذہن کو غالب کے امن شعر کی طرف لے جاتی ہے جس میں زدیم دوست ہے بونے دوست کا لشان ہا گر بندگی بوتراب کو بمنزلہ بندگی حق قرار دیا گیا ہے۔ علامہ خدا کے بندوں سے بیار کرنے والوں کی غلامی کا اعتراف کرتے ہوئے یہی وقت صعودی و بیزوں دوتوں جنہوں میں ذہنی تحرک کا اشارہ دیتے ہیں۔ ایک بندے سے خدا کی طرف اور دوسری خدا سے بندے کی طرف۔

بانگ درا کا تیسرا حصہ جو ۱۹۰۸ء کے بعد کے کلام پر مشتمل ہے اس میں نکری و فنی پہنچنی نے علامتی الداز اختیار کر لیا ہے۔ یہ ماختگی کی صفت مزید ابھر آئی ہے۔ اس حصے میں طور۔ شعلہ۔ منائی۔ ساز۔ لیے۔ نغمہ وغیرہ الفاظ علامتی مفہوم رکھتے ہیں۔ اگر اسی علامتی اسلوب میں بات کی جائے تو کہا جا سکتا ہے کہ اس دور میں علامہ کی سوچ ”پرواٹ“ سے ”جگنو“ تک کا سفر طے کر آئی ہے۔ کویا اب علامہ انہیں آپ سے باہر کسی روشنی کی جانب لہکنے کی جگہ اسی روشنی کو انہی الدر جذب کر کے انسان کو طالب اور محب کی بجائے مطلوب اور محبوب کی سطح پر محسوس کرنے لگے ہیں۔

جب تلک طور پر دریوزہ گردی مثل کایم ۱

انہی مستقی سے عیان شعلہ سینانی گوارا

یہ شعر علامہ کے ذہنی سفر میں بہت اہم موڑ کی حیثیت رکھتا ہے۔

اسی طرح جب وہ کہتے ہیں:

کیوں ماز کے بردے میں مستور ہو لے تیری
تو نعمہ ولگیں ہے، بر گوش ہے عربان ہو؟

۴۔ کبھی اپنا بھی لٹاڑہ کیا ہے تو نے اے جنون؟
کہ لیلیٰ کی طرح تو خود بھی ہے محمل لشیون میں!

۵۔ جانے حیرت ہے برا سارے زمانے کا ووں میں
جو گو یہ خلمت شرافت کا عطا کیوںکر ہوا ۲۹۱

چلے دولوں شعروں میں بظاہر کچھ نہ ہونے کے باوجود انسان کی وسعتوں
کو زمین سے آسان تک اور صحراء سے گزار تک محسوس کیا گیا ہے۔
تیسرا اور چوتھی شعر میں سے تیسرا شعر میں انسان شرف کو اس
ہات پر منحصر قرار دنے جانے کا اشارہ ہے کہ انسان کا دل اللہ تعالیٰ
کے جلوؤں کا امین ہے۔ جبکہ چوتھی شعر میں وحدت الوجودی ذاتی زیادہ
نمایاں ہے۔ شاعر نے عظمت بشر کو اس الوہی عنصر کے حوالے سے
ادراک کیا ہے جو اس کے الد ازل سے ودیعت گور دیا گیا تھا۔ پانچویں
شعر میں انسان کے موجودہ زوال کے باوجود اس کے اشرف المخلوقات
ہونے پر حیرت کا اظہار کیا گیا ہے۔

بانگ درا ہی کے دوسرے حصے میں جو ۱۹۰۵ سے ۱۹۰۸ تک
کے کلام پر مشتمل ہے، عظمت بشر کے اعتراف کا الداڑ یہ ہے:-
کہاں کا آنا، کہاں کا جانا، فریب ہے استیاز عقلی
نمود بر شے میں ہے، ہماری کبھی ہارا وطن نہیں ہے۔

خدا کے عاشق تو ہیں بزاویں، بنوں میں بہرنے ہیں مارے
میں اس کا بندہ بنوں کا جس کو خدا کے بنوں سے بیار ہو گا۔

چلے شعر میں شاعر نے وحدت الوجود کے نواح میں رہتے ہوئے انسان کے
نوری جوہر کے حوالے سے بر شے میں اس (انسان) کی نمود کا اعلان کر کے
عقبی اور میں وطنی کی تراکیب و اصطلاحات میں انسان کے زمان و مکان

- ۱۔ کلہات اقبال حصہ اردو بانگ درا ص: ۱۰۳
- ۲۔ ایضاً ص: ۱۰۰
- ۳۔ ایضاً ص: ۱۳۶
- ۴۔ ایضاً ص: ۱۳۱

ہبوط آدم کا وہ تصور جو صہد نامہ عنیق کے اثر سے اسلامی روایات میں در آیا ہے، انسان کی تغییض کرتا ہے (علامہ اس سے الکار کرتے ہیں۔ ان کے تزدیک) ”اس کا اشارہ اس تغیر کی طرف ہے جو شعور کی صاف اور سادہ حالت میں شعور ذات کی اولین جھلک سے اس نے اپنے اندر محسوس کیا۔ وہ خواب فطرت سے یدار ہوا اور اس نے سمجھا کہ اس کی حیثیت خود بھی اپنی جگہ ہو ایک سبب (علت) کی ہے“ ۱

یوں تو علامہ اقبال کے خطبات اور دیگر شعری و لٹری تصاویف میں عظمت بشر سے متعلق جگہ جگہ اشارات موجود ہیں لیکن ہمارا یہ مطالعہ چونکہ اردو غزل تک محدود ہے، اردو غزل کے حوالے سے اس کے جو خدوخال سامنے آتے ہیں ان کی شناخت اور ان کے مآخذات کا الداڑھ کرنے کے لیے اس قدر اقتباسات کافی ہیں۔ اب وہ عظمت بشر کے سلسلے میں علامہ کی اردو غزل کا براہ راست مطالعہ کرتے ہیں :

بانگ درا کے ابتدائی حصے میں علامہ کا الداڑھ بہ رہا ہے :-

۱ وہ مشت خاک ہوں نیض پریشانی سے صحراء ہوں
لہ بوجھو میری وسعت کی زمیں سے آہاں تک ہے ۲

۲ وہ میکش ہوں فروع سے سے خود گلزار بن جاؤں
ہوانے گل فراق ساقُ لا سہرباں تک ہے ۳

۳ حقیقت اپنی آنکھوں پر نہایاں جب ہوئی اپنی
مکان نکلا ہارے خالہ دل کے مکینوں میں ۴

-
- ۱- تشکیل جدید الہیات اسلامیہ - ترجمہ و حواشی مدد لذیر نہایتی
بزم اقبال لاہور ۱۹۵۸ء - ص ۱۲۸
 - ۲- کلیات اقبال اردو، حصہ بانگ درا ص ۱۰۳
 - ۳- ایضاً ص ۱۰۲
 - ۴- ایضاً ص ۱۰۳

بیکر از ما پست شد نے ما ازو
بادہ از مانست شد نے ما ازو
لہ تمام بھت تیسرے خطیئے میں ہے - اسی خطبہ کے صفحہ ۱۱۰ بر مزید
لکھا ہے :-

"بزم ہستی میں بر کھیں خودی ہی کا نعمہ لحظہ بہ لحظہ تمیز ہو رہا ہے
اور ذاتِ انسان میں اپنی سراجِ کمال تک پہنچ جاتا ہے - قرآن مجید نے
اپنی اسی لمبی حقیقتِ مظلومہ کو انسان کی رک جان سے قریب تر نہ ہرا یا
ہے^۱ - کیونکہ پہ حیاتِ الہمہ اپنی کامیل ہے جو ہمارے وجود کا سر چشمہ
ہے اور جس میں ہم موتیوں کی طرح یہاں ہوتے اور زندگی بسر کرنے
ہیں" خطبہ اول بعنوان "علم اور مذہبی مشاہدات" کے صفحہ ۱۷ بر
علامہ لقد خلقناءِ انسان فی احسن تقویم ، ثم رد دلائل مخالفین^۲ ، کے
سوالی سے انسان کی عظمت کے ساتھ ساتھ اس کے آس پاس مختلف قولوں
کے حصار کا ذکر کرنے ہوئے کہتے ہیں :-

"جس کو اپنی سب خاصیوں کے باوجود فطرت ہر نفع حاصل ہے کیونکہ
اس کی ذات ایک زبردست امانت کی حامل ہے - وہ امانت جس کے متعلق
قرآن مجید کا ارشاد ہے کہ اسے آسمانوں ، زمین اور چاراؤں تک یہ انتہائی
سے انکار کر دیا تھا"^۳

اس کے بعد امن خطیئے کے آخاز ہی میں ، جس کا موضوع "خودی ،
جیز و قدر ، حیات بعد الموت" ہے ، علامہ فرماتے ہیں :

"پھانسیہ نین ہاتھی از روئے قرآن ہمارے سامنے آئی ہیں اول یہ کہ
السان اللہ تعالیٰ کا بر گزیدہ ہے" - ثالیاً یہ کہ باوجود اپنی خاصیوں کے
وہ خلیفۃ اللہ فی الارض ہے^۴ - ثالثاً یہ کہ وہ ایک آزاد شخصیت کا امین
ہے - جس کو اس نے خود اپنے آپ کو خطرے میں ڈال کر قبول کیا"

۱- قرآن پاک ۵: ۱۶: ۲ : ۱۸۶

۲- ایضاً ۹۵: ۳۳ : ۵

۳- ایضاً ۲۰: ۲۲ : ۱۲۲

”امر“ انسان الٰہ کا اللہ تعالیٰ سے واضح کرتا ہے۔ اس تعلق کی صحیح نوعیت کی وضاحت کرنا بہت مشکل ہے اور اس مشکل کو مولا روسی سے بڑھ کر کوئی حل نہیں کر سکتا۔

(اس کے بعد علامہ نے مولا روسی کا یہ شعر دیا ہے)

اتھال ہے خیل ہے تیام ہست رب الناس را با جانی لامس^۲

امن تمام بھٹ میں علامہ نے بندے اور خدا کے ہائی وشتری کی نوعیت کو بیان کرنے کی مشکلات کا اعتراف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ خدا اور بندے کے تعلق کی مطحی بہر طور وہ نہیں جو خدا اور مادی کائنات کے تعلق کی ہے۔ اس طرح کویا کائنات اور اس کی ہر شے بہر انسان کی فضیلتیں طے ہو جاتی ہے۔

اس فضیلت کی اساسن اس عقیدے پر قائم ہے کہ تمام فضیلتوں کا مالک و خالق انہی ذات میں صرف اللہ تعالیٰ ہے۔ چنانہ ہر وہ شے جو اس سے جتنی تربیت ہے اتنی اعلیٰ و برتر ہے اور اسی طرح ہر وہ شے جو اس کی ذات پاک سے جتنی دور ہے اتنی اسفل اور سکندر ہے۔ اگر تو انسان محض جسم سے عبارت ہے تو وہ بھی کائنات کی ان گنت اشیاء میں سے صرف ایک ”نہیں“ ہے۔ انسان کو ”خلق“ کے معنوی دائرے سے لکال کر ”امر“ کی حدود میں داخل کر دینے والی چیز ”روح“ ہے۔ جس کو ”روحی“ کہہ کر اللہ تعالیٰ نے اس کی نسبت اپنے ساتھ قائم کر دی ہے^۳۔ بعض اوقات خیال گزرتا ہے کہ علامہ نے جس شے کو ”خودی“ کہا ہے وہ بھی کہیں اسی لفظ کی معنوی حدود میں تو داخل نہیں؟ علامہ بھٹ کے دوران انسان بورتی کی بنیاد اسی الوبی عنصر پر الہاتے ہیں۔ اس سلسلے میں انہوں نے ایک بار ہر مولا روسی کی گواہی بیش کی ہے اور اس بات کو واضح کیا ہے کہ اصل چیز یہ کہ با خارجی وجود نہیں بلکہ اس کے بطن میں موجود وہ لورانی حقیقت ہے جس سے خارجی یہ کہ ”ہست“ کی صفت سے موصوف ہوتا ہے۔

۱۔ قرآن پاک ۸۵-۱۴

۲۔ ”Thoughts and Reflections“ — صفحہ ۱۱۳ - ۱۱۲

۳۔ قرآن پاک ۱۵ : ۳۸ ۲۹ : ۷۲

خواہش چھین لی۔ اس میں شک نہیں کہ خود علامہ نے یہی جب ان سے امن کا اردو ترجمہ چھانپے کی خواہش کا اظہار کیا گیا۔ کچھ اسی قسم کا تاثر دیا تھا مگر چیزیں کہہ پہلے کسہا جا چکا ہے علامہ کے بعض تصورات بالگ درا ہے ارمنیان حجاز کے دور تک مستحکم رہے اور انہی میں سے ایک ان کا عالمت بشر کا تصور تھا۔ امن تصور میں موجود بہت ہے عنابر گو امن، مقالے میں شناخت کیا جا سکتا ہے۔

علامہ کے تصور انسان کامل کے مائدات کی تلاش میں ہمیں دور جانے کی ضرورت نہیں۔ خود علامہ ابیال کی گواہی بیش کی جا سکتی ہے۔ مثلاً میک نیکرٹ ہر لکھنے گئے مقالے میں انہوں نے یہ کہہ کر بہت سی غلط فہمیوں کو دور کر دیا ہے کہ ان کا تصور مرد کامل نظریہ کی جگہ صوفیائے اسلام سے ماخوذ ہے اور امن سلسلے میں العیلی ہر لکھنے گئے مقالے کو ثبوت کے طور ہر بیش کیا ہے۔ میک نیکرٹ کے لفظی ہر علامہ کا یہ مقالہ جون ۱۹۳۶ء میں چھپا۔ اسی طرح ڈاکٹر لکسن کو ایک خط میں آپ نے اسی العیلی ہر لکھنے گئے مقالے کا حوالہ دیا ہے اور اسے اس بات کی دلیل کے طور ہر بیش کیا ہے کہ ان کا تصور مرد کامل صوفیائے اسلام سے ماخوذ ہے نہ کہ نظریہ کے ”سپر مین“ سے۔ یہ خط ۲۲ جنوری ۱۹۲۱ء کو لکھا گیا۔

علامہ کے تصور عالمت بشر کی مزید بہتر فہم کے لیے بعض دیگر اقتباسات کو بھی سامنے رکھنا مفہید رہے کا۔ مثلاً light of relativity “Self in the “Self in the Pringle“ کے عنوان سے علامہ نے جو مقالہ لکھا اس میں “Pattison“ کے حوالے سے کہا ہے کہ انگریزی زبان میں دلیا اور انسان دونوں کی تخلیق اور اللہ تعالیٰ سے انسان ادا کا رشتہ واضح کرنے کے لیے صرف ایک لفظ ”Creation“ ہے جبکہ عربی زبان امن سلسلے میں زیادہ خوش قسمت واقع ہوئی ہے کیونکہ اس کے پاس اس مفہوم کے اظہار کے لیے دو لفظ ہیں: ”خلق“ اور ”اس“۔ پہلا لفظ قرآن پاک میں مادی کائنات کی اللہ تعالیٰ سے نسبت گو واضح کرتا ہے جبکہ دوسرا ہمی

تھے اور لوگ دعا و برکت کے لیے ان کی طرف رجوع کرنے تھے۔ کہر کا ہورا ماحول منہبی صوفیانہ ماحول تھا جس میں تلاوت کلام ہاک کی گوچ بروقت منائی دیتی تھی۔ یہ تمام فضا اپنے اندر یہ صلاحیت رکھتی تھی کہ علامہ کے خیالات میں انسان کامل کے تصور کو راسخ کر دے۔ جس تصور کی پروردگار آفتاب ثبوت کی ضمایشیوں کا صدقہ تھی۔ (علامہ کی رسول ہاک صلی اللہ علیہ وسلم سے محبت، ایک مسلمہ حقیقت ہے۔ اور محبوب، محب کے تصورات کو جس طرح اپنے رنگ میں رنگ لینا ہے وہ ایک مسلمہ نفسیات کا ہے) چنانچہ یہ جملہ داخلی و خارجی حرکات امن بات کا تقاضا کرتے تھے کہ (۱) انسان کی برتاؤ کو دیگر جملہ مخلوقات کے مقابلے میں فکری سطح پر ثابت کیا جائے۔ (۲) انسان میں فطری طور پر موجود جذبہ التغیر کو نہیک سمت میں آگے بڑھایا جائے۔ ہر جس طرح علامہ کے کوائف کا تقاضا تھا کہ ان کا تصور انسان کامل قرآن ہاک کی تعلیمات سے اہرست والی خلیفة اللہ فی الارض کی بشارت اور سیرت رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے روشنی اکتساب کرے۔ اس طرح گھر کی فضا کا ایک تقاضا یہ ہے تھا کہ علامہ تصوف میں پہلے سے موجود و مشکل تصور انسان کامل سے، جو شیخ محبی الدین ابن العربی کے ہاں ”حقیقت محمدیہ“ کی اصطلاح سے موسوم ہوا، اپنے ذہن میں پہنچے والی مرد کامل کے پہلوی کی فکری سطح پر تصدیق حاصل کرے۔ اس کا ثبوت علامہ کا وہ مقالہ ہے جو ستائیں صفحات پر مشتمل ہے اور ۱۹۰۰ء میں چھپ چکا ہے۔ اس مقالے کا عنوان تھا:

“The Doctrine of Absolute unity as expounded by Abdul Karim Al-Jili”

عبدالکریم الجیلی کا تصور انسان کامل شیخ محبی الدین ابن العربی کے حقیقت محمدیہ کے تصور ہی کا عکس ہے۔ علامہ اقبال کے اپنے بقول ہی مقالہ ان کے ہی ایج - ڈی کے مقالے کی بنیاد پرنا۔ علامہ کاظمی کثیر کا یہ مقالہ جب التحریزی اور اردو دولوں زبانوں میں چھپا تو اس اہتمالیہ میں پروفیسر ایم۔ ایم۔ شریف نے یہ لکھ کر لکھا: ”اگر علامہ اقبال کو اپنے اس مقالے میں ترمیم کا موقع ملتا تو وہ شاید مختلف انداز میں اپنے خیالات کا اظہار کرئے“۔ شالتوں اقبال یہ اس مقالے لکھ پہنچنے کی گواہ

تیسرا موضع کے ساتھ علماء کے لکاؤ کا اندازہ اس طرح ابھی کرنا چاہیے کہ یہ اگر واحد نہیں تو ان چند گنے چنے موضوعات میں سے ایک ہے جو ایک نہ ٹوٹنے والی تسلسل کے ساتھ باشک درا ہے لیے کہ ارسان حجاز تک برابر موجود رہے ہیں ۔ اس خصوصی لکاؤ کے جو خارجی حرکات علماء کے آئس پاس ہمیں ہوئی ہوئی زندگی میں انفلو آئیں ہیں ان کا مشابہہ ۱۸۵۲ء کی جنگ آزادی میں ناکامی کے بعد جس طرح بندی مسلمان انگریزوں سے مروعہ ہو کر ہر شعبہ حیات میں ان کی پیروی کی طرف آیزی سے مائل ہو رہا تھا اور جس طرح اپنی تہذیب ، اپنی تاریخ اور اس کے نتیجے میں خود اپنے آپ سے اس کا اعتہاد الہتا جا رہا تھا اس کے پیش نظر لازم تھا کہ اگر بندی مسلمانوں کو ایک قوم کی حیثیت میں زندہ رہتا ہے تو اس کے اعتہاد گھو بھال کیا جائے ۔ بر صفير کے اس محدود مکانی دائرے سے آگے گزریں تو پورے عالم اسلام کے وسیع تر دائرے میں یہی اختیار سے ذہنی طور پر مروعہ ہو گر اپنے آپ سے اعتہاد الہ جانے کی بیماری ہمیں چکی تھی اس سطح پر مسلمانوں کو ملی حیثیت میں زندہ رکھنے کے لئے اسلام کی صداقتیں اپنی تہذیب و تاریخ اور اقدار و روایات پر ان کے اعتہاد گھو بھال کرنے کی اشد ضرورت تھی ۔ تیسرا بڑا دائرہ پوری دنیا اور پورے عالم انسانیت گھوسمیط ہے ۔ علماء کو اپنے آس پاس دور دور تک انسان عدم اعتہاد اور عدم تحفظ کا شکار نظر آتا تھا ۔ جنگ عظیم نے السالیت کو الدر سے بلا کر رکھ دیا تھا ۔ انسان کے بال مقابل اگر ایک طرف طاقتور انسان تھا تو دوسری طرف فطرت کی مہیب قوتوں تھیں ۔ تیسرا طرف انسان کی اپنی ایجاد کردہ مشینیں تھیں جن کا دباؤ اس کے اعصاب پر آئنے دن بڑھا جا رہا تھا ۔ اس دباؤ سے نیبات دلا کو جموعی السالیت کو کسی اعلیٰ تر لصوب العین کی چہت میں متحرک رکھنا خود السالیت کی بقا کے لیے لاگزیر تھا ۔ ورنہ الديشه موجود تھا کہ ڈارون جیسے مفتکرین کے زیر اثر انسان صرف لنقری طور پر نہیں بلکہ عمل طور پر ہیواليت کی سطح پر سالمن لینے لگے اور یہ منزل بہت دور نہیں وہ گئی تھی ۔

علماء کو اسلامی تعلیمات اور تہذیب و تاریخ کی برتری کا شعور ورنے میں ملا تھا جس پر ان کا خالدان اسلام قبول کر کے عمل شہادت ہم پہنچا چکا تھا ۔ علماء کے والد اپنے وقت کے ایک قابل احترام اوزک

علامہ اقبال کی اردو غزل اور انسانی عظمت کا تصور

سعد اللہ کلیم

بشر کو ان کی فردیت کے حوالے سے اکافی تسلیم کرنے کے باوجود ان کے مرتبی کا تعین تسبیب ہی ہو سکتا ہے جب ہم اسے کسی اجتماعی تہذیبی و معاشرقی مہاق و سیاق میں رکھ کر دیکھیں، کسی نظریاتی انسن کی نسبت سے اسے شناخت کریں اور ان کے عروج یا زوال پر حکم لگائیں۔ تہذیبی اور نظریاتی خلاہ میں انسان کی صحیح پہچان بڑی حد تک ناممکن ہے۔ ان اعتبار سے شروع ہی میں یہیں پیش نظر رکھنا چاہیجے کہ علامہ اقبال جس تہذیبی کل میں رکھ کر انسان کے مقام اور مرتبی کا تعین کرتے ہیں وہ بینادی طور پر اسلامی تعلیمات سے تشکیل ہاتا ہے۔

ان کے بعد یہ دیکھنا مناسب ہو گا کہ علامہ کو عظمت بشر کے موضوع سے کمن قدر لکاؤ رہا ہے۔ اس سوال کا جواب یہی ان داخلی و خارجی عرکات تک لے جاتا ہے جو علامہ کے اس موضوع سے لکاؤ کا سبب ہے۔ اس بات کا اندازہ کہ علامہ کو اس موضوع سے کمن قدر لکاؤ تھا اول تو ان بات سے ہو جاتا ہے کہ ان کے جملہ افکار کا سرکزی حوالہ خودی ہے اور خودی انسان ہی کے وجود میں جاری و ساری جملہ توانائیوں کا سرکزی نقطہ ہی ہے اور سرچشمہ ہی ہے۔ دوسرے جب ہم ان کی اردو غزل کا مطالعہ کرتے ہیں تو کم و بیش ستر یا ان سے زیادہ اشعار ایسے ملتے ہیں جن میں انسانی عظمت کے واضح اشارات موجود ہیں۔ اشعار کی یہ تعداد دیکھ کر گولاگون موضوعات کے تناسب سے خاصی بڑی تعداد ہے بالخصوص اس صورت میں کہ ستر یا ان سے زاید اشعار کا یہ الداز علامہ کی صرف اردو غزل تک محدود ہے جس کی مقدار ان کے مجموعی، جملہ اصناف پر مشتمل اردو فارسی کلام کی نسبت سے کچھ زیادہ نہیں۔

اردو کی ابتدا

حضرت بربان الدین کے ملفوظات میں کھٹ، ڈول، کچھڑی اور چھبی جیسے بندوی الفاظ ملتے ہیں جو روزمرہ کی گفتگو میں شامل تھے۔ ایک جگہ انہوں نے ایک شعر یہی نقل فرمایا ہے۔

ایک علمی الکشاف

حضرت بربان الدین کے ملفوظات کے بطالعہ سے یہ معلوم ہوا کہ جامع ملفوظات کے بھائی خواجه محمد الدین کاشانی نے حضرت بربان الدین کے حالات میں - غرائب الكرامات و عجائب المکاففات - کے عنوان سے ایک کتاب لکھی تھی ۔^۱

پنجاب اور دہلی میں امن و امان کی خیر تسلی بخش صورت حال

حضرت کے ملفوظات میں جائز یا سامان گم ہونے کے کثی واقعات ملتے ہیں جس سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ پنجاب میں امن و امان کی صورت تسلی بخش تھی، تھی۔ پنجاب تو خیر ایک دور افتادہ علاقہ تھا، خود دارالحکومت دہلی کی یہ حالت تھی کہ شہر اور غیاث پور کے درمیان مسافر لٹ جاتے تھے۔ حضرت گیسو دراز کے ملفوظات اس کے بعد قلبند ہوئے ہیں۔ ان میں یہ مرقوم ہے کہ میواقی لوٹ مار کرتے ہوئے دہلی کی نصیل تک آ جاتے تھے اور ان کے خوف سے لوگ نمازِ عصر کے فوراً بعد شہر میں آ جاتے تھے۔^۲ سلطان غیاث الدین بلن نے میواقوں کی روک تھام کے لئے جو اقدامات کئی تھے، اس کے جانشین انہیں برقرار نہ رکھ سکے۔

۱۔ احسن الاقوال، ورق ۶۷ الف۔

۲۔ ہد اکبر حسینی، جوامع الكلم، مطبوعہ کالجور ۳۵۶، ص ۲۶۹۔ دران ایام میوان می آپنے میزتند میر دید۔ نماز دیگر بالای حوض سلطان کسی نہیں پا شد ہے درون شہر میں آپنے۔

احسن الاقوال کی تاریخی ندو صابی اہمیت

۵۶

اور انہی ایک سالہی خواجہ میارک معروف سے کہا کہ وہ پہلی بھی -
جب وہ الہا تو حضرت بھی اللہ کر وجد کرنے لگی ۔ ۱

حضرت فرمائے ہیں کہ جب بابا فربد الدین گنج شکر^۲ کو حال آتا
تو موصوف انہی ایک مرید محمود سے کہتے "کیا تو زلہ ہے؟" محمود
کھڑا ہو جاتا تو پھر بابا صاحب بھی کھڑے ہو جائے ۔ ۲ حضرت فرمائے
ہیں کہ دوران وجد شیخ کو امن بات کا خاص خیال رکھنا چاہیے کہ اس
کی دستار نہ کھلانے ہائے ۔ اگر ایسا ہو جائے تو وہ فوراً اسے درست کر
لیے ورنہ شہر پر آفت آجائے گی ۔ ایک بار دوران وجد سلطان جی کی
دستار کھل کنی تو انہوں نے فوراً اسے درست کر لیا ۔ ان کے کسی
مخالف نے کہا کہ اگر ان بر حالت طاری تھی تو پھر انہیں وہ کیسے
معلوم ہو گیا کہ ان کی دستار کھل کنی ہے ، اور اگر انہیں معلوم ہو
کیا تھا تو پھر حالت کیسی تھی؟ سلطان جی نے اس کے جواب میں فرمایا
کہ انہیں شور کی بربشانی ہنسند نہ تھی ، اس لیے انہوں نے حال چھوڑ کر
انکی دستار سنبھال لی ۔ ۳

حضرت فرمائے ہیں کہ ساع کے دوران میں علیک سلیک نہ کی جائے
اور شور و شغب سے بھی اجتناب کیا جائے اس لیے ساع کے لیے کونی
دن مقرر کرنا چاہیے ، ورنہ وہ جگہ تباہ ہو جائے گی ۔

حضرت بربان الدین کے ملفوظات میں کل ۲۹ اقوال ہیں ۔ میں نے ان
سب کا ذکر نہیں کیا اور بعض اقوال کو غیر اہم سمجھ کر چھوڑا
دیا ہے ۔ جو اقوال میں نے چھوڑے ہیں ان میں فضیلت تحرید از خلائق ،
فضیلت اصحاب قناعت ، مذمت طمع ، علو بہت ، اقمع حرام ، مذلت حرمس
و شہوت ، فضیلت صدقہ ، وضو و نماز ، قبول ثروتات از مردمان اور
کرامات مخدوم شامل ہیں ۔

- ۱- احسن الاقوال ،
- ۲- ایضاً ،
- ۳- ایضاً ، ورق ۲۷ الف ۔
- ۴- ایضاً ، ورق ۲۷ ب ۔

پہلی رات جگو مولمن ہنسے کی ترجمگیں بھائی ہیں ۔ اسی طرح انہوں نے مختلف عمری مہینوں میں پڑھنے کے لیے ورد و ڈائنس بتانے ہیں ۔ ۱

قول نیست و ششم : در آداب مخلف ساع

حضرت بربان الدین ساع پڑھے ذوق شوق کے سالہ سنا کرتے تھے ۔ اس قول کے تحت انہوں نے ساع منتبے کے آداب بتائے ہیں ۔ موصوف فرماتے ہیں کہ ساع بین فکر اور گریہ ہولا چاہیے ، ورنہ یہ فتنہ ہے ۔ ساع کے دوران میں ساع با خضور ہے ۔ وہ مخلف ساع میں گوش و ہوش کے ساتھ بیٹھئے اور پانی بینے یا ہان کھانے سے احتراز کرے ۔ ۲

حضرت فرماتے ہیں کہ بے نیت ہاتھ الہانے والا درویش ساع لہ سترے ۔

حضرت نے ایک دن اپنی مجلس میں فرمایا کہ ایک بار سلطان جو کے ہان ساع جاری تھی اور ان کے مریدوں پر وجد طاری ہو رہا تھا اسی حالت میں حضرت مطبخ میں تشریف لے گئے ۔ انہیں اس وقت بڑھت پیاس لگی ہوئی تھی ۔ مطبخ میں موجود کسی شخص نے شربت گلasse پیش کیا تو حضرت نے فرمایا کہ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ مرد تو مخلف ساع میں اہنا خون بیٹی اور وہ شربت تو شوکریں ۔ ۳

حباب کاشاف اس پر شاہد ہے کہ ایک بار مخت گرمی کے موسم میں حضرت بربان الدین کے ہان مخلف ساع جاری تھی اور لوگوں کو وہ آ رہا تھا ۔ حضرت نے دیکھ کر ایک محمود ترک کے کنارے کھڑا ہوا کھا رہا ہے ۔ حضرت نے اسے مخاطب کر کے فرمایا ”اے بے ذرا درویشان درخوننابه اللہ تو باد میغوری ۔“ ۴

حضرت بربان الدین فرماتے ہیں کہ ساع میں شیخ ہمیشہ کھڑا تھا ہو اسے چاہیے کہ جب تک حاضرین میں سے کسی کو وجد نہ آئے ، وہ خو پر و جد طاری نہ کرے ۔ ایک روز مخلف ساع میں حضرت بربان الدین آ حالت غیر ہو گئی اس کے باوجود ایوں نے آداب مخلف کا خیال رک

۱- احسن الاقوال ، ورق ۹۰ الف تا ۹۳ ب ب ۔

۲- ایضاً ، ورق ۹۰ ب ب ۔

۳- ایضاً ، ورق ۱ الف ۔

۴- ایضاً ،

کچھ لہ ملے تو وہ کیا کرے؟ سلطان جی نے فرمایا "صبر" اس نے بوچھا کہ اگر دوسرے روز بھی کچھ لہ ملے تو ہر کیا کرے؟ انہوں نے ارشاد فرمایا "صبر"۔ مسافر نے کہا کہ اگر تیسرے روز بھی کچھ لہ ملے تو؟ سلطان جی نے فرمایا اس کا توکل نہیں تھا کیونکہ جو شخص خدا ہر تکیہ کر کے بیٹھ جاتا ہے، خدا اسے فراموش نہیں کرتا۔^۱

قول یہست و یکم : دریان قضیلت اتفاق و احسان

حضرت فرمائے یہ کہ کسی شخص نے سلطان جی سے سوال کیا کہ قیر صابر اچھا ہے یا خنثی شاکر؟ انہوں نے جواب دیا کہ دونوں ہی اچھے ہیں۔^۲

حضرت بربان الدین نے اس ختن میں بازیزید بسطامی کی کئی مثالیں دی ہیں۔ اس کے علاوہ ورد و وظائف پڑھنے اور نقلی نمازوں ادا کرنے کے کئی طریقے بیان کیے ہیں۔

قول یہست و پنجم : دریان وضو و نماز و نوافل و اوراد

اس قول کے تحت حضرت بربان الدین نے حفظ ایمان کے لیے دو گالہ پڑھنے کا طریقہ بیان فرمایا ہے۔ حضرت فرمائے یہ کہ نماز مغروب کی سنتوں کے بعد یہ دو گالہ پڑھنا چاہیے۔ اس کی ترکیب یوں ہے کہ پہلی رکعت میں سات بار سورہ فاتحہ اور ایک بار قل اعوذ برب الناس پڑھے۔ سلام پھر نے کے بعد تین یا سات بار "یا ہی یا قیوم ثبتی على الایمان" کہیے۔ حضرت فرمائے یہ کہ سلطان جی کہا کرتے تھے کہ اس پر عمل کرنے والی کا ایمان سلامت رہے گا۔^۳

اس قول کے تحت حضرت بربان الدین نے نماز کوثر، نماز روشناق قبر، نماز برائے روشناق، صلسوہ السعادت، صلسوہ برائے کفایت مہمات، صلسوہ برائے افزودن عقل، صلسوہ الخضر، صلسوہ اشتراق، صلسوہ پاشرست، صلسوہ زوال، صلسوہ برائے حصول سعادت دارین، صلسوہ برائے ادائیگی حقوق والدین، صلسوہ برائے حصول نواب شب قدر میں

۱۔ احسن الاقوال، ورق ۹۹ ب۔

۲۔ ایضاً، ورق ۵۳ الف۔

۳۔ ایضاً، ورق ۵۹ ب۔

خادم کو بلا سکر کہا گئے استاد کا پاتھ پھٹک کر اسی جامعت خالہ میں لے
جانے اور حاضرین کو بتا دے کہ وہ تھہڑ کھانے کے لائق ہے۔
حضرت زکریا کے کہنے کا یہ اثر ہوا کہ اس واقعہ کے بعد وہ مسلم
جس مجلس میں جاتا وہاں سے تھہڑ کھا کر ہی الہتا۔ ۱

قول پائز دہم : دریان احوال باطن اصحاب محبت

حضرت برہان الدین فرماتے ہیں کہ ایک بار سلطان جی نے فرمایا کہ
حضرت عیسیٰ^۲ کسی تشریف لے جا رہے تھے کہ داشتے میں ایک
لوجوان انہیں ملا۔ اس نے کہا کہ اس کے حق میں خدا سے دعا کریں
کہ وہ اپنی محبت کا ایک قطرہ اس کے حلق میں نہ کا دے۔ حضرت عیسیٰ
نے فرمایا کہ وہ اس کی قاب نہ لاسکے گا۔ لوجوان کے بار بار اسرار
ہر حضرت عیسیٰ نے اس کے حق میں دعا کی اور اپنی راہ لے۔ جب
حضرت کا امن طرف سے دوبارہ گزر ہوا تو انہوں نے اس لوجوان کو
دیکھا کہ وہ حیرت کے عالم میں کھڑا ہے اور اس کی آنکھوں سے آنسو
روان ہیں۔ حضرت عیسیٰ اس کی یہ حالت دیکھ کر بڑے حیران ہوئے
اتھے میں جبرئیل آئے اور کہنے لگے ”۱“ے روح اللہ تعالیٰ فرماتا
ہے کہ وہ ہماری محبت کے دریا میں غرق ہے لہذا اسے مددور سمجھنا
چاہیے۔ یہ واقعہ سن کر برہان الدین نے عرض کی ”حضرت آپ بھی عیسیٰ
دوران ہیں۔ میرے لیے یہی ایسی دعا کیجیے۔“ سلطان جی نے فرمایا ۳

لیکو چیز خواستی و نیکو وقت خواستی ۴

قول بڑ دہم : دریان آداب توکل و صبر و تحمل و فاقہ و فقر
حضرت فرماتے ہیں کہ سلطان جی کی خالقہ میں ایک مسافر آیا اور
چند روز وہاں رہ کر شہر چلا گیا۔ شہر میں اس کے کثی رشته دار
داشتے تھے لیکن وہ ان میں سے کسی کے پان نہ تھہرا اور مسجد میں جا کر
توکل کی نیت کر کے بیٹھ گیا۔ کئی روز گزر کئی لیکن کسی نے ان کی
طرف توجہ نہ دی۔ آخر کار وہ بھوک سے نڈھاں ہو کر سلطان جی کی
خدمت میں آیا اور ان سے سوال کرنے لگا کہ اگر متوكل گو ہیلے دن

۱۔ احسن الاقوال، ورق ۳۴ ب۔

۲۔ ایضاً، ورق ۵۵ الف۔

خیال کا اظہار کیا ہے ۔

قول «واز عہم» : در غصیلت صائم و صوم

جاد کاشنی کی روایات ہے کہ حضرت بربان الدین غریب^۱ ڈاؤدی روزہ رکھا کرتے تھے ۔ ایک روز حضرت نے فرمایا کہ روزے سے چار چیزوں حاصل ہوئے ہیں ۔ دوزے سے خاموشی حاصل ہوئے ہے اور خاموشی ہے نکر یا رہا ہوتا ہے ۔ اسی نکر سے معرفت حاصل ہوئے ہے اور معرفت کے ذریعے ہی یار تک پہنچتے ہیں ۔^۲ حضرت فرمایا کرتے تھے کہہ روزہ دار سحری ضرور کھائی خواہ وہ ہانی کا ایک گھوٹٹہ ہی کیوں نہ ہو ۔

قول سیز دہم : در بیان صدق و حقا

حضرت بربان الدین فرماتے ہیں کہ جو شخص جھوٹ سے احتراز کرے گا، وہ جو بات زبان پر لائے گا ویسا ہی ہو گا ۔ اسی صورت میں انہوں نے باہا فرید الدین گنج شکر^۳ اور والی ملتان کی خط و کتابت کا ہمی ذکر کیا ہے ۔

قول چهار دہم : در بیان تاثیر اصحاب نعمت

جامع مفہومات، حضرت بربان الدین کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ، ایک معلم حضرت صدر الدین ملتانی^۴ کو پڑھانے پر مأمور ہوا ۔ ایک دن استاد و شاگرد کے درمیان کسی مستعلہ پر بحث ہو گئی ۔ دوران بحث حضرت صدر الدین نے فرمایا ”این سعف ان بابا (حضرت بہاء الدین زکریا)^۵ شنیدہام“ استاد نے کہنا کہ اسے اس میں کلام ہے ۔ صدر الدین نے فرمایا ”بابا از شیخ الشیوخ (شہاب الدین عمر سہروردی) شنیدہ است“ ۔ استاد نے پھر کہما ”الکلام فیہ“ ۔ صدر الدین نے انہی والد بزرگوار سے استاد کی مشکایت کی ۔ حضرت زکریا بنے فرمایا کہ استاد نے ان کے بارے میں جو کچھ کہا ہے، وہ اس سے در گذر کرتے ہیں لیکن شیخ الشیوخ کے بارے میں جو کچھ کہا ہے کہا ہے، اسے معاف نہیں کر سکتے ۔ حضرت زکریا نے ایک

-۱۔ احسن الاقوال، ورق ۰۰ الف -

-۲۔ اپنًا ،

-۳۔ اپنًا ، ورق ۰۱ الف -

جی کا اخلاق تھا کہ موجود شیطان کو بھی جواہر کہہ گھر مخاطب کیا کرتے تھے ۔ ۱

قول چاہز دوم : دریا ان ظہار عقیدت اصلیا و اخبار کرامت اولیا

حضرت فرماتے ہیں کہ ایک بار سلطان جی نے امیر خسرو کو سکھلوا گھڑی کے کوتوال کے نام ایک سفارشی خط دیا ۔ امیر وہ خط لے کر کوتوال کے پاس گئے ۔ اتفاق سے اس وقت وہ دریا کے کندرے سے بیٹھا تھا ۔ امن نے وہ خط پڑھ کر دریا میں بھینک دیا ۔ امیر خسرو نے واپس آکر سارا واقعہ سلطان جی کے گوش گزار کیا ۔ انہوں نے فرمایا ”او خود را در آب روان کرد“ اکٹے روز شیطان (سلطان؟) نے کوتوال کو قلعے کی دیوار سے انہا سکر دریا میں بھینک دیا ۔ ۲

حضرت بربان الدین فرماتے ہیں کہ سلطان علاؤالدین کا فرزند

حضر خان سلطان جی کا مرید ہو گیا ۔ ایک روز اس کے ساتھیوں نے مجلس طرب آزادت کی اور شراب کا ایک جام اس کی طرف پڑھایا ۔

حضر خان اس جام کو لو ہو سے لگایا ہی چاہتا تھا کہ اس نے دیکھا کہ سلطان جی انکشت بدندان وہاں گھڑے ہیں ۔ حضر خان نے جام صراحی

ہو دیے مارا اور مجلس سے انہی کر چلا گیا ۔ پہ واقعہ یہاں کر کے حضرت فرمائے لکھی ”خواجگان ما فرنداں خودرا در معصیت افتادن لگزارند ۔

اکٹے در معصیت باشند از جہان لرونڈ تاطاب نشووند“ ۳

جامع مفہومات و قلمطراز ہیں کہ ایک بار کسی شخص نے سلطان جی کی محل میں بایزید بسطامی کی لڑگی کا ذکر کیا ۔ اس پر سلطان جی نے فرمایا ”ہمارے ہاں بھی بایزید ہے“ ۔ حاضرین نے ہوچھا کہ وہ کہاں ہے ؟ سلطان جی نے فرمایا ”اس وقت وہ جماعت خالہ میں ہے“ ۔ ان کا خادم خاص اقبال فوراً جماعت خانہ پہنچا ۔ اتفاق سے اس وقت وہاں کوئی شخص موجود نہ تھا ۔ اتنی میں حضرت بربان الدین وہاں پہنچ گئے ۔ اقبال نے ان سے کہا کہ سلطان جی نے انہی ابھی ان کے ہارے میں اس

۱۔ احسن الاقوال ، ورق ۴۶ ب ۔

۲۔ اپنًا ، ورق ۳۲ ب ۔

۳۔ اپنًا ، ورق ۳۹ ب ۔

قول پنجم : دریان معاملہ نفس امارہ و فضائل ناموادہ
حضرت فرماتے ہیں کہ ایک بار حضرت بایزید بسطامی قبرستان سے
گزرے۔ وہاں ایک عورت ایک قبر کے پاس بیٹھی رو رہی تھی۔ موصوف
بھی اس کے پاس بیٹھ کر رونے لگئے۔ کسی راہ گیر نے ان سے کہا کہ
وہ عورت تو اپنے کسی عزیز کی باد میں رو رہی ہے۔ حضرت کسی کو
رو رہے ہیں؟ حضرت نے فرمایا کہ وہ اپنے مردہ دل کو رو رہے ہیں۔
حضرت بربان الدین نے ایک مجلس میں فرمایا کہ مولانا وجیہ الدین
یوسف فرمایا کرتے تھے کہ وہ جب بھی نفس کے کسی عیب کو ختم
کرتے ہیں تو دوسرے عیب سر الٹاتے ہیں۔

قول نهم : دریان حسن معاملہ
حضرت بربان الدین کے زمانے میں ایک چادر دمن گیارہ جیتل میں
آجائی تھی اور یہ جنر والا ایک جیتل لفغ کیا تھا۔ حضرت فرماتے ہیں
کہ اس زمانے میں لوگ اس سے زیادہ لفغ کیا جائز نہیں سمجھتے تھے۔^۳

قول دهم : دریان فضیلت حسان
حضرت بربان الدین فرماتے ہیں کہ ایک بھی نے بایزید کو بلایا۔
موصوف اس کی طرف بڑھے۔ اتفاق سے دروازے ہر ایک بوڑھا بیٹھا تھا،
اس نے انہیں واہس کر دیا۔ بھی نے گئی بار انہیں بلایا اور موصوف
ہر بار اس کے بلاستہ ہر اس کی طرف متوجہ ہوتے لیکن دروازے تک جا
کر واہس لوث جاتے۔ ایک شخص نے، جو یہ منظر دیکھ رہا تھا، ان
سے بوچھا کہ انہوں نے یہ کیا نماشا لکا رکھا ہے؟ حضرت بایزید نے
فرمایا کہ وہ بھی کے بلاستہ ہر اسے خوش کرنے کے لیے اس کی طرف بڑھتے
ہیں اور عمر بزرگ کے فرمان کا خیال کر کے واہس لوث جاتے ہیں۔^۴

حضرت فرماتے ہیں کہ ایک روز سلطان جی نماز ادا کر رہے تھے
کہ شیطان نے ان کا کان کوہجايا۔ حضرت نے اسے مخاطب کر کے کہا
”اے جو انہر اس کر“۔ حضرت بربان الدین فرماتے ہیں کہ یہ سلطان

۱۔ احسن الاقوال ، ورق ۳۳ الف۔

۲۔ ایضاً ، ورق ۴۵ الف۔

۳۔ ایضاً ، ورق ۴۶ الف۔

تو انہوں نے فرمایا کہ اس کی لیت چولکہ لیک تھی، اس لیے وہ مرحوم
گھو اپنی فرزندی میں قبول کرتے ہیں۔^۱

قول ششم : دریان لباس

قول ششم کے تحت جامع ملفوظات لکھتے ہیں کہ ایک بار لکھنؤں
سے کسی عقیدت مند نے سلطان جی کے لیے لباس تیار کروائے ہوئے تو
انہوں نے اسے دیکھتے ہی فرمایا کہ انہوں نے بابا صاحب کو کبھی
ایسے لباس میں نہیں دیکھا، اس لیے وہ کیوں کر اسے پہن سکتے ہیں۔
اتفاق ہے اسی مجلس میں بابا صاحب کا ایک مرید اپنی موجود تھا۔
اس نے کہا کہ اس نے بابا صاحب کو اس لباس میں دیکھا ہے۔
سلطان جی نے فرمایا ”بھر میں یہ لباس پہن لیتا ہوں۔ اب تم
ذمہ دار ہو۔^۲“

قول ہلتم : دریان محافظت خلعت و نفائس پیر پیر

حضرت بیرون الدین فرماتے ہیں کہ جب وہ دہلی سے دکن کی
طرف روانہ ہوئے تو ان کے ساتھیوں نے چاریائی گھوڑوں میں تبدیل
کر کے انہیں امن میں پٹھا لیا۔ اس کے پاس سلطان جی کا ایک عصا تھا۔
انہوں نے اس کو ڈولی کے ایک طرف بالده لیا اور اسے ہی بدرقه
سمجهتے رہے۔ حضرت فرماتے ہیں کہ موصوف دوران سفر اسی کی ہنا
میں رہے۔^۳

حضرت فرماتے ہیں کہ اگر مرید کے پاس اپنے پیر کے جوئے ہوں
تو دوران سفر انہیں اپنے سر پر دھر لے اور رات کو سوتے وقت انہیں
سینے پر رکھ لے۔ حضرت نظام الدین نے خواجہ قطب الدین دیر کو اپنا
شب خوابی کا لباس عطا فرمایا تھا، خواجہ نے اسے سقف میں لٹکا لیا
اور رات کو اسی کے نیچے سونے لگا۔^۴

۱۔ احسن الاقوال ، ورق ۲۸ الف۔

۲۔ ایضاً ، ورق ۲۹ ب۔ اس گھڑے کا نام جھمرتل لکھا ہے۔

۳۔ ایضاً ، ورق ۴۲ الف۔

۴۔ ایضاً ،

بسم اللہ الرحمن الرحیم - بذاتیہ لباس التقریل و لباس العالیة -

مرید اپنا سر شیع کے قدموں پر رکھ دے اور اس کے بعد دو گانہ ادا کرے۔ دو گانہ 'دا کرنے' کے بعد مرید حاضرین مجلس کے ساتھ مصالحت گرے۔ بعد ازاں شیع اعجے اس کی قائمیت کے مطابق تلقین کرے۔^۱ حضرت بربان الدین فرمائے ہیں کہ بیعت کے لئے تین چمنی شرط ہیں :

۱۔ حلق یا قصر۔ ۲۔ کلام۔ ۳۔ اقرار بیعت۔

اگر ان میں سے ایک بھی رو جائے تو بیعت نہ ہوگی۔^۲

حضرت فرمائے ہیں کہ جس روز سلطان جی نے انہیں بیعت کیا تھا اس روز انہیں حفظ ایمان اور اوابین کی تلقین کی تھی۔ حضرت نے بیعت ہوتے وقت سلطان جی سے ہوچھا کہ وہ حلق کروالیں یا قصر؟ سلطان جی نے فرمایا کہ ہر بال کی جڑ میں شیطان کا محل ہے، اس لئے وہ حلق کروالیں بابا فرید الدین مسعود^۳ نے سلطان جی کو نہیں حلق کا حکم دیا تھا اور اس وقت یہ حدیث بڑھی تھی :

ان الشیطان تحت کل شعرة۔^۴

حضرت بربان الدین فرمائے ہیں کہ جس شخص کے سر پر مترافق چل جانے اس کے لیے بال رکھنے حرام ہیں۔ ایک مجلس میں خواجہ غوری نے حضرت سے ہوچھا کہ کتنے عرصہ بعد حلق کروانا چاہیے؟ اس ہر حضرت نے فرمایا کہ بفتی میں دو بار۔^۵

حیاد بن عہد کا شانی بھریر فرمائے ہیں کہ ان کے والد حضرت بربان الدین سے بیعت ہونا چاہتے تھے لیکن وہ شرف بیعت حاصل کرنے سے ہلے ہی قوت ہو گئے۔ ایک روز حاد نے حضرت سے اس کا ذکر کیا

۱۔ احسن الاقوال ، ورق ۲۶ ب۔

۲۔ ایضاً ، ورق ۲۶ الف۔

۳۔ ایضاً ، ورق ۲۶ الف۔

۴۔ ایضاً ، ورق ۲۶ ب۔ مخدوم جہاں^۶ الدرالمنظوم میں فرمائے ہیں کہ کوئی شخص اپنی بیوی کی رخیانندی کے بغیر حلق نہ کروانے۔ (الدرالمنظوم ، مطبوعہ ملتان ، ۱۹۷۸ء ، ص ۲۲۱)

لول پنجم : در آذربای یعت -

حضرت بربان الدین فرماتے ہیں کہ یعت کے دن عقیدت مدد روزہ و گھری ، صدقہ دے اور نماز ادا کرے ۔ شیخ عقیدت مند کا بالہ اپنے بالہ میں لئے گر کرے :

عهد کردی ہائی شکستہ و خواجه
این شکستہ و خواجه خواجه این
شکستہ و خواجگان چشت و
تابعین و تبع تابعین و ہارسول
رب العالمین و با حاملان عرش و
با حضرت پاک جل و علا چشم لکاہداری
و زبان لکاہداری ، بد کسی را لکونی
و بد کسی را لہ الدہشی و کسی را
مضوق نرسانی و گرد مناہی نگردی
و بر جادہ شرع باشی ، بمیرین جملہ
عهد کردی و بمیرین شرط باشی ।

ترجمہ: کیا تو ان شکستہ، اس شکستہ کے مرشد اور اس شکستہ کے
مرشد کے شیخ، خواجگان چشت، تابعین، تبع تابعین، رسول رب العالمین،
حلسان عرش اور اللہ جل شانہ سے یہ عہد کرتا ہے کہ اپنی نگاہ اور
زبان بر قابو رکھے گا۔ کسی کی بد گوئی نہیں کرے گا، کسی کا برا
نہیں سوچے گا، کسی کو لفڑان نہیں پہنچانے گا، برسے کاموں سے
ابتناب کرے گا اور جادہ شرع بر قائم رہے گا۔ تو ان سب ہاتون کا
عہد کرتا ہے اور ان شرائط بر قائم رہے گا۔

مرشد کھمی کہ وہ ان سب ہاتون بر عمل کرنے کا عہد کرتا

^{۱۴}
اس کے بعد شیخ قندھی لئے گر اس کے سر کئے دالیں جانب ہے اور
بھر ہائی جانب سے تھوڑے سے ہال کائے اور سر بھر لوہہ پہنا دئے۔
لوہہ پہنانے وقت شیخ کھمی :



”آپ کا گھاٹا ”عینی دل“ ہے اور جنت کا گھاٹا ”عینی نفس“ ہو گا۔
یہ اس سے افضل ہے ۱ -

جامع ملفوظات حباد بن عہاد کا شان کے بھائی رکن الدین حکوم سلطان
ہلی سے دولت آباد جانے کا حکم دیا۔ وہ ڈاک کے گھوڑے سے ور
بو کر روانہ ہوئے۔ حباد لکھتے ہیں کہ دوران سفر وہ ہر صبح
جور کے بعد دہلی کی طرف رخ گھر کے اپنا چہرہ زمین پر ملا کرتے
حباب کا شانی اس پر شاہد ہے کہ جب کبھی خواجہ قطب الدین
سلطان جی کے مزار کی زیارت کے لیے جاتا تو گندہ ہر لفڑی ہوتے ہیں
ہرہ زمین پر ملتا۔ امن نے کبھی غیاث ہور (بستی حضرت لظام الدین)
ف منہ گر کے نہیں تھوکا تھا ۲ -

نول چہارم : در آداب آمدن مربد در خدمت پیر و رعایت آداب
نت تقریر - ایک بار حضرت بربان الدین خریب ۳ سلطان جی کی زیارت
دہلی سے غیاث ہور کی طرف روانہ ہوئے۔ راستے میں ان کا ایک
کار انہیں زبردستی انہی گھر لے گیا اور ناشتہ کرایا۔ حضرت
سے فارغ ہو کر غیاث ہور کی طرف روانہ ہوئے تو راستہ بھول گئے
لوں دہلی اور غیاث ہور کے درمیان ریزن مسافروں کو لوٹ لیا
تھے۔ حضرت کو خطرہ لاحق ہوا کہ کہیں وہ ان کے کہیں
، اتروا لیں۔ حضرت اس طرف سے گھنی بار گزرسے تھے ، اس کے
دراد گم کر یہی اور باوجود کوشش کے انہی راستہ نہ ملتا تھا۔
ن کے دل میں یہ خجال آیا کہ وہ انہی گھر سے سلطان جی سے ملنے
، گھر کے لکھنے تھے لیکن راستے میں کسی واقف کار کے ہان چلے
یہ اسی بدلتی کا نہر ہے۔ انہوں نے قورآ توہہ کی تو انہیں راستہ
۴ -

حضرت فرماتے ہیں کہ جب کبھی خواجہ شمس الدین ، سلطان جی
رت کو جانے تو دونوں ہاتھ آگے بالدھ کر چلتے ۔

۱- احسن الاقوال ، ورق ۲۲ ب۔

۲- ایضاً ورق ۲۳ ب۔

۳- ایضاً ورق ۲۵ الف۔

بحمد دو طرح کے لوگ جمع ہوں تو مجدد کو مخلوق ہر فضیلت دے
جائے ۱ -

جامع ملفوظات لکھتے ہیں کہ حضرت برهان الدین کے پاں نمکدان
کو "ابوالفتح" اور دستر خوان کو "بساط الرحمت" کہا کرتے تھے ۔
اسی طرح روفی کو بساط الرحمت، کسرۃ یا فصلہ کا نام دیا گیا تھا ۲۔
ہاد کاشانی لکھتے ہیں کہ اگر کوئی شخص حضرت کے سامنے سلطان
جی کی سریدی کا دعویٰ کرتا تو حضرت فرماتے کہ اس ہر گواہ لاو
یعنی سلطان جی کے اخلاق میں سے کوئی چیز بیش کرو ۔ حضرت فرمایا
کرتے تھے کہ اگر ان لوگوں کو خلال دیا جائے تو انہیں خلال کرنے
کی بھی نہیں نہیں ہے اور دعویٰ کرتے ہیں سلطان جی کی سریدی کا ۳۔
(اس سے یہ الدازہ لکانا چندان مشکل نہیں کہ شیخ انہی سریدوں کی کس
الداز سے تربیت کیا کرتے تھے) ۔

حضرت فرمایا کرتے تھے کہ سرید کو چاہیے کہ جب وہ ہر کی
خدمت میں آئے تو بالیں طرف سے نہ آئے، سامنے سے آئے اور سلام عرض
کرے ۔ وہ جتنی دلیل وہاں رہے، اپنی نظریں نوجہی رکھئے اور زیادہ ہاتھی
نہ کرے ۔ شیخ جو بات ہوچھے صرف اسی کا جواب دے اور واہی لہ
شیخ کی طرف پشت نہ کرے ۴۔

قول سوم : در حسن عقیدة اصحاب اعتقاد

حضرت فرماتے ہیں کہ ایک روز سلطان جی نے آئینہ دیکھا تو ریش
میں ایک منہید بال لفتر آیا ۔ اسیے دیکھ کر سلطان جی نے فرمایا "الحمد
لله میں نے ایک سیاہ بال بابا صاحب کی خدمت میں بھیج دیا ہے" ۵۔
ایک روز مولانا فرید الدین ، حضرت کے دستر خوان ہر موجود تھے ۔
انہوں نے خوب سیر ہو کھانا کھایا اور کھانے سے فراخٹ کے بعد کھنے

- احسن الاقوال ، ورق ۱۸ الف -

- ایضاً ، ورق ۱۹ الف -

- ایضاً ، ورق ۱۹ ب -

- ایضاً ، ورق ۲۰ ب -

- ایضاً ، ورق ۲۲ الف -

احسن الانوال کی تاریخی اور سماجی اہمیت

۱۷۵

کا دو گناہ حسنه دیا جاتا تھا ، تاکہ اگر کوئی شخص بعد میں آئے تو اُسے بھی دے سکیں ۔

حضرت فرمائے ہیں کہ درویش یے وضو کھانا نہ کھائیں کیونکہ ان کے نزدیک اس سے زیادہ بُری اور کوئی بات نہیں ہے ۔ اگر کسی کے حصے میں کھانے کی کوئی گڑاوی چیز آجائے تو اُسے چاہیے کہ اسے بلا کرامت کھالیے ، کیونکہ وہ اس کے حصے میں آئی ہے ۔ مولانا یوسف چندیری مجلس میں کڑوا گھیرا اس طرح مزے سے سے کھایا کرنے تھے جیسے حلوب کھا رہے ہوں । ۔

درویشوں کی مجلس میں کوئی شخص کلی کوئی وقت آواز نہ لکالے ورنہ پانی دستر خوان پر گرے کا اور اس سے گرامیت بیدا ہو گی ۔ کھانے کے بعد حاضرین کو خلال میہا کئے جاتیں ، جامع ملفوظات لکھتے ہیں کہ حضرت بریان الدین کے پان خلال دینے کی خدمت لطیف الدین کے ذمے تھی ۲ ۔

کھانے کے بعد پانہ دھلانے کا یہ طریقہ ہے کہ پہلے خادم اپنے پانہ دھوئے اور پھر دوسروں کے پانہ دھلانے ۔ حضرت بریان الدین پانہ دھونے وقت دوبار سورہ فاتحہ پڑھا کرتے تھے ۔ ایک بار حضرت نصیر الدین محمود کے استفسار پر انہوں نے فرمایا کہ موصوف ایک بلو فاتحہ اللہ تعالیٰ کے لئے اور دوسری بار سلطان جی کی روح کو ایصال ثواب کے لئے پڑھتے ہیں ۳ ۔

پانہ دھونے کے بعد پان بیش کیا جاتا تھا ۔ پان کھانے کے آداب یہ تھے کہ خالی پان منہ میں رکھیں اور پان منہ میں ڈالنے وقت منہ زیادہ نہ کھولیں تاکہ دوسروں کی لنظر نہ پڑے ۔ پان منہ میں رکھنے کے بعد چھالیہ منہ میں ڈالیں اور اسی بات کا خیال رکھیں کہ ایک دم ساری چھالیہ منہ میں ڈال لیں بلکہ ایک ایک ٹکڑا کر کے ڈالیں ۔

حضرت بریان الدین فرماتے ہیں کہ اگر کسی مجلس میں مخلوق اور

۱۔ احسن الانوال ورق ۱۷ ب۔

۲۔ ایضاً ، ورق ۱۹ ب

۳۔ ایضاً ، ورق ۲۰ الف

۴۔ ایضاً ۔

کھانے کے دوران میں ہانی نہ بایا جائے کیونکہ دابنا ہاتھ آلوہ ہوتا ہے اور اس سے گلاس بھی خراب ہو جائے گا اور اس میں کھانے کے ویزے بھی گر جائیں گے ۔ ہائی ہاتھ سے ہانی بینا منع ہے ۔ درویشوں کے ہان بھ رواج ہے کہ وہ دستر خوان پر شوربا پیش کرتے ہیں تاکہ حلق خشک نہ ہو اور ہاتھ پیٹ کی اوبت نہ آئے ۔ اگر کسی شخص کو ضرورت پڑے تو وہ شوربا ہی لے ، ہانی نہ پہنچے ۔ کھانے کے دوران میں سلام کا جواب نہ دیے ، کیونکہ درویشوں کے ہان کھانا بھی عبادت سماجہا جاتا ہے اور عبادت میں محل ہولنا مناسب نہیں ۔

ایک ہار ایک شخص حضرت بربان الدین کی خدمت میں حاضر ہوا ۔ اس وقت موصوف کھانا تناول فرمایا رہے تھے ۔ اس نے سلام کیا ۔ حاضرین خاموش رہے ۔ وہ شخص بھی کھانے میں شریک ہو گیا ۔ کھانے سے نواعت کے بعد حضرت نے اس کی تعظیم کی اور فرمایا کہ درویشوں کا بھی طریقہ ہے حو اس نے اختیار کیا تھا ۔

درویش کے لئے لازم ہے کہ وہ دستر خوان پر ہی روپی توڑے اور جب تک ایک روپی ختم نہ ہو جائے ، دوسرا روپی نہ آئھائے ۔ دستر خوان پر روپیوں کے نکڑے کرنے مناسب نہیں ہیں اور نہ کوئی نکڑا باقی چھوڑنا مناسب ہے ۔ دستر خوان سے نکڑے انہا کر کھانے میں بڑی فضیلت ہے ۔

ایک ہار خواجه شمس الملک حضرت بربان الدین غریب کے ساتھ دستر خوان پر بیٹھا کھانا کھا رہا تھا ۔ اتنے میں ایک بیلی کے بولنے کی آواز آئی ۔ شمس الملک نے بیلی کی آواز سن کر روپی کا ایک نکڑا اس کے آگے ڈال دیا ۔ شیخ نے کہا کہ تمہیں اس کی اجازت ہے لیکن یہ کام خادم کو کرنا چاہیے تھا ۔ اس کے علاوہ کسی کے لئے یہ روپیوں ہے کہ میزبان کی اجازت کے بغیر کسی کو لائقہ دے ۔

..... لئے زمانے کا یہ دستور تھا کہ خادم اور شیخ کو پہل اور کھانے

۱۔ احسن الاقوال ، ورق ۱۶ الف ۔

۲۔ ایضاً ۔

۳۔ ایضاً ۔

۴۔ ایضاً ، ورق ۱۶ ب

قول اول : جس میں آداب مجلس منقول ہیں ، ہڑا طویل ہے اور یہ
دم ورقون بہ نہیں ہوا ہے - اسے اس عہد کی مجلسی زندگی کا صدق
سمجھنا چاہیے -

قول دوم : "در رعایت آداب مجلس مشائخ برجادہ و اولیائی صاحب
برجادہ" ۔

امن عنوان کے تحت حضرت بربان الدین خریب فرماتے ہیں کہ جب
کسی شیع کی مجلس میں دستر خوان بھایا جائے تو خادم کو چاہیے کہ وہ
ہٹلے حاضرین کے ہاتھ دھلانے اور پھر اپنے ہاتھ دھوئے - دستر خوان بہ
شیع کے سامنے نمکدان رکھنا چاہیے اوز دستر خوان کے کولوں بہ زیادہ
روٹیاں رکھنی چاہیں - جب خاصم بسم اللہ کہیں تب حاضرین کھانا پیروع
کریں - سب سے پہلے ایک چنک نمک کی اپنے منہ میں ڈالیں ، پھر سورا
استعمال کریں - اگر کوئی شخص چیمع سے کھانا تناول کرے تو آداب
مجلس کا یہ لفاظ ہے کہ وہ اپنا چھوٹہ مشترکہ بیالی میں نہ ڈالیے تاکہ
لوگ کراپیت محسوس نہ کریں - لقمہ پمیشہ دائیں جبڑے سے چبایا چاہیے
اور بالائیں جبڑے سے لقمہ چیانے سے احتواز کرنا چاہیے ۱ -

حضرت بربان الدین فرماتے ہیں کہ درویش کی مجلس میں کوئی شخص
بالائیں طرف کے دالتوں سے لقمہ چا ریا تھا - درویش نے اس سے بوجھا کہ
وہ کمن بزرگ کا مرید ہے ؟ اس نے جواب دیا کہ اس کے بالائیں طرف کے
dalتوں میں تکلیف ہے اس لئے وہ محصوراً بالائیں جبڑے سے لقمہ چا
ریا ہے ۲ -

حضرت فرماتے ہیں کہ کسی شخص سے یہ نہیں بوجھنا چاہیے کہ وہ
حکیم کا مرید ہے ، کیونکہ اس سے اس کی تغیر کا پہلو نکلتا ہے - ایک
بار ایک خسرو سے کسی نے بوجھا کہ وہ کمن کے مرید ہیں ؟ انہوں نے
گھبھا کہ ان سے کون میں بے ادبی ہوتی ہے جو وہ اپنا سوال کر رہا ہے ۳ -
حضرت بربان الدین فرماتے ہیں کہ بہ لقمہ منہ میں رکھنے وقت
بسم اللہ کہنی چاہیے - جب کھانا ختم ہو جائے تو الحمد لله کہیں -

۱- احسن الاقوال ، ورق ۱۶ الف -

۲- اپنآ -

۳- اپنآ -

تو ان کے اوراد و وظائف نوت ہو جاتے ہیں۔ ان کی بات سن کر حضرت نے فرمایا:

اذا جاء الاخوان سقطت النواقل

شیرازی نے دوبارہ وہی جملہ دہرا�ا تو حضرت نے جواب دیا کہ اگر کوئی شخص ملتے آئے تو اس کے سامنے کلمہ حق کہنا چاہیے اور کلمہ حق کہنے سے اگر اوراد نوت ہو جائیں تو کوئی حرج نہیں ہے۔ اگر کوئی شخص کسی کام کے لیے آئے تو اسے کام میں لگا دے اور اوراد و وظائف نوت نہ کرے^۱۔

حضرت فرماتے ہیں کہ اگر کوئی مسافر نماز عصر کے بعد شہر میں داخل ہو تو وہ سیدھا لنگر میں نہ جانے۔ وہ رات کو کسی دوسری جگہ قیام کرے اور اکلی صبح اشراق کے بعد لنگر میں داخل ہو^۲۔

حضرت فرماتے ہیں کہ جب کوئی شخص لئے کھوٹے ہنے تو اسے مبارک باد دینی چاہیے۔ درویش کامیاب اگر بہار ہو جائے تو جب تک وہ صحت باب نہ ہو جائے، اسے انہی بان سے جانے نہ دے۔ ایک بار خواجه مبارک معروف، جنہیں حضرت شیخ کامل کہا کرتے تھے، حضرت کے باب آکر لہرے۔ چند دن بعد ان کی آنکھ میں تکلیف ہو گئی۔ انہوں نے حضرت سے انہی کھر جانے کی اجازت طلب کی تو انہوں نے فرمایا کہ جب تک صحت نہ ہو جائے اس وقت تک اجازت نہیں ملے گی۔ تکلیف چونکہ ان کے گھر میں شروع ہوئی ہے اس لیے صحت بھی یہیں ہوئی چاہیے^۳۔

حضرت فرماتے ہیں کہ قبرستان میں سیدھا کسی مریض کی عیادت کو نہ جانے۔ پہ امر مریض کے حق میں باعث ہو رکت نہیں ہے۔ اسی طرح کسی کی تعزیت کے بعد شادی کی تقریب میں شرکت کے لیے یا کسی مریض کی عیادت کے لیے نہ جانے۔ دوستے میں اگر کوئی مسجد نظر آئے تو تھوڑی دیر کے لیے وہاں رک جائے یا تھوڑی دیر کے لیے کسی جگہ لٹھ جائے، ہانی لئے اور بہر جائے^۴۔

۱۔ احسن الانوال ورق ۱۲ الف

۲۔ ایضاً، ورق ۱۲ ب۔

۳۔ ایضاً، ورق ۱۵ الف۔

۴۔ ایضاً۔

گزتے ویاں پہنچا۔ شیخ نے نماز سے فارغ ہوتے ہی اللذوں کی لیت بالدھ لی۔ مسافر نے اپنا مصلح اپھٹا اور چلنے لگا۔ شیخ نے جلدی سے ملام پھیرا اور معدودت چاہی۔ حضرت فرماتے ہیں کہ مسافر کو زیادہ دیر تک التظار میں نہیں رکھنا۔ چاہیے۔ مقیم درواجہ ہے کہ مسافر کو التظار کی رُخت لئے دے ۔

اگر کوئی شیخ کسی شخص کو، کسی کے ہان بھی اور صاحب خالہ اس کے ہاتھ شیخ کے لیے کھڑے، نقدی یا شیرینی وغیرہ بھیجئے تو شیخ انہیں قبول نہ کرے۔ اسے چاہیے کہ ان ہر فاصح پڑھ کر واپس اونا دے ۔

حضرت فرماتے ہیں کہ درویش کو ہاریک کھڑے نہیں پہنچے چاویں۔ درویش کی ایک صفت یہ ہے کہ وہ کبھی خلوق ہوتا ہے اور کبھی جلوتی۔ اس زمانے میں نیلا لباس زیب ان کرنا یا کسی مجلس میں بلند آواز سے قرآن پڑھنا، لوگوں سے سوال کرنے کے متادف تھا۔ اس لیے ان دونوں کاموں سے احتراز کرنا چاہیے ۔

حضرت فرماتے ہیں کہ اگر کسی کے ہان مسافر آئے تو صاحب خالہ اُسے دو گرم چجزیں نوراً فراہم کرے۔

۱۔ ہاتھ منہ دھونے کے ایسے گرم ہانی۔ ۲۔ گرم شورہا۔

حضرت فرمایا کرتے تھے کہ درویشوں کے ہاس تین اوقات میں نہیں آتا چاہیے۔

۱۔ نماز اشراف سے قبل۔

۲۔ دوپہر کو قیلولہ کے وقت۔

۳۔ نماز عصر کے بعد ۔

جامع ملفوظات تحریر فرماتے ہیں کما یک روز شیخ داؤد حسن شیرازی حضرت بربان الدین غریب سے کہنے لگے کہ ان کے یاس لوگ آتے ہیں

۱۔ احسن الاقوال، ورق ۱۰۰۰۔

۲۔ ایضاً۔

۳۔ ایضاً، ورق ۱۰۰۰۔

۴۔ ایضاً، ورق ۱۰۰۰۔

اگر شیخ کہ خالقہ میں مسافر آگر نوبھرے تو خادم گھو جائے کہ اُسے بانی کی جگہ اور قدمجہ (بیت الغلام) دکھا دے۔ ادب کا یہ تمامًا ہے کہ مالک خالقہ سے بازار جائے تو وہی بہ خالی باتیں لے آئے۔ اگر اور کچھ میسر لہ ہو تو ایک کھیرا یا کٹلی ہی لینا آئے! - حضرت فرماتے ہیں کہ ملک قبر جب بھی سلطان جی کی خدمت میں آتا تو ایک کدو خانقاہ کے لیے ضرور ساتھ لاتا اور سلطان جی کے لیے بھی ایک کچھ ضرور ساتھ لاتا۔ حضرت بربان الدین فرماتے ہیں کہ وہ روش لازم نہیں ہے لیکن مستحب ہے ۔ ۲

حضرت فرماتے ہیں کہ ایک بار سلطان جی شہر سے غیاث ہو ری طرف جا رہے تھے کہ راستے میں ایک شخص ہے مدد بھیڑ ہوئی۔ وہ ایک خالی خوانجہ سر پر رکھیں سلطان جی کی خانقاہ کی طرف جا رہا تھا۔ حضرت نے اس سے فرمایا کہ درویشوں کے پاس خالی باتیں نہیں جاتے، اگر اور کچھ نہیں تو وہ دو جیتل کے لان خرید کر خوانجہ میں رکھ لے۔ اسی طرح خالی بارے میں شربت یا مصری ڈال لینی چاہیے۔ اگر کوئی شخص بالدار شیخ کی خدمت میں پیش کرنا چاہے تو اس میں بان رکھ لے ۔ ۳

حضرت فرماتے ہیں کہ درویشوں کے لیے چہری یا استرا نہیں لے جالا چاہیے۔ اگر کوئی شخص یہ دلوں چیزیں درویش کے لیے لائے تو اسے چاہیے کہ ایک سونی بھی ساتھ لائے۔ اس لیے کہ چہری اور استرا کائیں کے اوزار ہیں اور سونی جوڑنے کے کام آتی ہے۔ اگر کوئی شخص کسی درویش کی خدمت میں صرف چہری پیش کرنا چاہیے تو وہ گوشت کا ایک نکڑا بھی ساتھ لائے۔ اسی طرح سونی کے ساتھ دھاکا بھی ہونا۔ چاہیے ۔ ۴

حضرت بربان الدین فرماتے ہیں کہ ایک مسافر شیخ جمال الدین بالسوی سے ملنے آیا۔ شیخ امن وقت مسجد میں تھے۔ وہ لنہیں تلاش کرتے

- ۱۔ کھیرا اور کٹلی ان دلوں پڑے گران ہی یہ اُس زمانے میں بد کوڑیوں کے بہاؤ فروخت ہوا کرتے تھے۔
- ۲۔ احمد بن القوال ، ورق ۱۱ الف ۔
- ۳۔ ایضاً ، ورق ۱۱ ب
- ۴۔ ایضاً ، ورق ۱۳ الف ۔

احسن الاقوال کی تاریخی اور سماجی اہمیت

۱۷۹

دی ہے، وہ پاپا صاحب لیے لین۔ وہ حضرت زکریا کی خدمت میں کوئی اور چیز بیش کر دے گا۔ اس نہ پاپا صاحب نے فرمایا کہ، وہ راستے میں رہن بن کر نہیں بیٹھے۔ جب وہ کسی دوسرے کو نقدی دینے کی لیت کرکے چلا ہے تو وہ اسے کیوں کر قبول کر لیں ।

حضرت برهان الدین کے زمانے میں درویش کے لیے سب سے معتر قسم یہ تھی کہ وہ انہی شیخ کے مصلیے ہر ہاتھ و کہہ کر قسم کھائے ۔ ۲۔
حضرت فرماتے ہیں کہ ایک مرید جب سفر سے واہس آئے تو پہلے انہی شیخ سے ملے جائے، پھر انہی گھر جائے۔ اسی طرح جب مسٹر روالہ ہو تو انہی اہل خانہ سے وداع ہو کر شیخ کی خدمت میں حاضری دے اور وہی سے سفر پر روالہ ہو جائے ۔ ۳۔

حضرت فرماتے ہیں کہ ایک بار حضرت نظام الدین نے شیخ نصیر الدین محمود اودھی کو اودھ جانے کے لیے وداع کیا تو انہوں نے کسی سے کہا کہ ان کی قیام گاہ پر جو گھوڑا بندھا ہوا ہے اُسے فلاں جگہ پہنچا دے کیونکہ شیخ سے وداع ہونے کے بعد اپنی قیام گاہ پر جانا ادب کے منافق ہے ۔ ۴۔

حضرت فرماتے ہیں کہ اگر دو آدمی مل کر ایک ہی بوتن میں کھانا تناول کر رہے ہوں اور ان میں سے کوئی کسی کام کے لیے اللہ جانے تو دوسرے کو چاہیئے کہ وہ بھی اتنی دیر کے لیے کھانے سے ہاتھ کھوپنج لے ۔ ۵۔

حضرت فرماتے ہیں کہ شیخ تجو مرید کی تربیت صرف اللہ کی خوشنودی کی خاطر کرنی چاہیے۔ شیخ میں لالج اور بخل نہیں ہونا چاہیے۔ اگر خدا اسے الفا کرے کہ فلاں نعمت فلاں مرید کو دے دے تو اس میں بخل سے کام نہ لے ۔ ۶۔

-۱- احسن الاقوال ، ورق ۸ ب

-۲- ایضاً ، ورق ۹ الف

-۳- ایضاً ،

-۴- ایضاً ،

-۵- ایضاً ، ورق ۱۰ ب

-۶- ایضاً ۔

بیں وہ ان کے حق میں کیا کیا کرے؟ سلطان جی نے فرمایا کہ اگر وہ جزاک اللہ کمہ دیا کرے تو حق ادا ہو جائے گا۔ ۱

حضرت بربان الدین غریب فرماتے ہیں کہ ایک روز سلطان جی استرامت فرم ا رہے تھے کہ ایک مسافر آیا اور خدام سے کہنے لگا کہ اس نے گھوڑا خریدا ہے اور وہ اس خوشی میں کچھ رقم سلطان جی کی لذر کرنا چاہتا ہے۔ خدام نے کہا کہ وہ تو اس وقت آرام فرم ا رہے ہیں لہذا وہ رقم انہیں دے دے۔ اس نے وہ رقم حاضرین میں بالٹ دی۔ اتفاق سے چند روز بعد اس کا گھوڑا کھو گیا۔ وہ بربشان حال سلطان جی کی خدمت میں حاضر ہوا اور تمام تھے انہیں سنایا۔ حضرت نے فرمایا جن لوگوں نے اس سے روپے لئے تھے ان سے کسی گھوڑا لا گر دیں۔ حاضرین نے کہا کہ انہیں کیا خبر کہ گھوڑا کہاں ہے؟ اس پر حضرت نے فرمایا کہ دروبش کسی کی چیز ضائع نہیں کرتے۔ اگر انہیں کوئی ایک جیتل دے تر وہ اس کا دس جیتل کا کام کرتے ہیں۔ تب کہیں اس جیتل پر ان کا حق بتتا ہے؟ ۲

ایک روز ایک شخص نے سلطان جی کی خدمت میں ایک تنکہ پیش کیا۔ اتفاق سے چند ہی روز بعد وہ شخص بیمار ہو گیا۔ حضرت کو جو نی اس کی علاالت کی اطلاع ہوئی تو انہوں نے حاضرین کو مخاطب کر کے فرمایا کہ اس کا دبایا ہوا تنکہ اب تک ان کے دل میں نکا ہوا ہے لہذا اس کے لئے دعا کرنی چاہئے کہ اللہ تعالیٰ اسے صحت عطا فرمائے۔ ۳

حضرت بربان الدین غریب فرماتے ہیں کہ ادب کا تقاضا یہ ہے کہ پیر انہیں سرید کے اور استاد انہی شاگرد کے سامنے کھٹا نہ ہو۔

دہلی میں عاد الدین تیر کر نام کا ایک شخص رہتا تھا اور اسے حضرت بہا الدین زکریا کے ساتھ بڑی عقیدت تھی۔ ایک روز ایک شخص دہلی سے سلطان جا رہا تھا۔ عاد الدین نے اس کے ہاتھ حضرت زکریا کے لئے نقدی روانہ کی۔ جب وہ شخص اجودہن پہنچا تو بابا فرید الدین سے ہی ملا۔ اس نے بابا صاحب سے کہا کہ عاد الدین نے جو نقدی اسے

۱۔ احسن الاقوال، ورق ۸ ب

۲۔ ایضاً، ورق ۶ الف

۳۔ ایضاً۔

قرون وسطی میں مسافروں عموماً سراوں یا مخالفوں میں قیام کیا کرتے تھے۔ حضرت فرماتے ہیں کہ مسافر کا حق لنگر میں لین دن لک ہے۔ اس کے بعد اُسے کبوفی کام کرنا چاہئے۔ وہ یا تو پھر تن عبادت میں مشغول ہو جائے یا لنگر میں پانہ بٹائے یا وہاں سے رخصعت ہو جائے۔ حضرت انہی مسیدوں سے کہا کرتے تھے کہ اگر کوئی شخص کسی درویش کی ملاقات کو جائے تو جیسا وہ درویش کوئے ویسا ہی ملاقاتی ہی کرے۔ اگر درویش قیلوہ کر رہا ہو تو ملاقاتی ہی وہاں جا کر لیٹ جائے۔ اگر وہ عبادت میں مشغول ہو تو یہ بھی وہاں جائے اسی عبادت میں مشغول ہو جائے۔ اسی طرح اگر درویش عمارت تعیر کر رہا ہو تو زائر ہی اس کام میں اس کا پانہ بٹائے۔

اگر کوئی درویش کسی کو کھٹا، کوزہ یا لوٹا دینا چاہے تو اسے چاہئے کہ وہ خالی نہ دے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی درویش کے لیے بیٹھت یا چھاکل لے جائے تو اس میں کوئی چیز ضرور ڈال لے۔ اگر کوئی چیز میسر نہ ہو تو تازہ پھل، خربوزہ یا کھیرہ ہی رکھ لے۔ اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو انہوں میں ایک سکھ ہی رکھے کر لے جائے۔ حضرت فرماتے ہیں کہ درویش کو کسی سے دستا نے اور سولنے یا چالنی کی انگوٹھی قبول نہیں کرنی چاہئے۔ جب حاد کاشانی کے دو بھائی حضرت سے یہ مت ہوئے تو انہوں نے انہی طلاقی انگوٹھیاں حضرت کی خدمت میں پیش کیں۔ حضرت نے فرمایا کہ انہیں پیچ کر جو رقم ملے اسے حضرت سلطان المشائخ کے ایصال نواب کے لیے خرج کر دیں۔

درویش کو چاہئے کہ وہ کسی کی امانت نہ رکھی اور نہ کسی کا خامن ہی نہیں۔ اسی طرح وہ کسی دستاویز پر انہی گواہی لے ڈالے۔ اگر کوئی شخص کسی کے ساتھ نیکی کرے تو احسان مند جواب میں جزاک اللہ ضرور کسی۔ ایک روز خواجه قطب الدین بختیار کاکی کا مجاور سلطان المشائخ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ اس نے عرض کیا کہ لوگ اسے چیزیں دیتے

۱۔ احسن الاقوال ورق ۷ الف

۲۔ ایضاً، ورق ۶ ب

۳۔ ایضاً، ورق ۱۱ ب

۴۔ ایضاً، ورق ۷ ب

کی بھر مارنے ہے لیکن حماد کاشانی نے اس برا فاق ذکر ہے، بہت سکر قلم الٹا ہوا۔
ہے اور اس نے اسے خاتقانی نظام کا دستور العمل بنایا ہے ۔
حضرت بریان الدین غریب کی عمر کا بیشتر حصہ حضرت سلطان
المشائخ کی صحبت میں گزرا تھا، اس لیے احسن الاقوال میں سلطان المشائخ
کے ہمارے میں اپنی معلومات ملتی ہیں ۔ افسوس کے ساتھ یہ کہتنا پڑتا ہے
کہ سلطان المشائخ کے سوانح نکاروں میں سے کسی نہیں ہے اسی تصنیف
سے استفادہ نہیں کیا، حالانکہ حضرت بریان الدین غریب بہت سے واقعات
کے عینی شاہد ہیں ۔ اسی طرح انہوں نے سلطان المشائخ سے بابا فرید الدین
گنج شکر کے ہمارے میں کئی باتیں منی تھیں، انہیں بھی مند کا درجہ
حاصل ہے ۔ اس لیے بابا صاحب کا کوئی سوانح نکار احسن الاقوال سے ہلو
تھی نہیں کر سکتا ۔

اگر کسی شخص نے اس عہد کی چشتی خالقہ میں رہنے والی درویشوں
کے شب و روز کے آداب و مشاغل کا مطالعہ کرنا ہو، تو اسے احسن
الاقوال سے بہتر کتاب نہیں مل سکتی ۔

عہاد کاشانی نے احسن الاقوال میں حضرت بریان الدین غریب کے ۲۹
اقوال مختلف عنوانات کے تحت لقل کئے ہیں ۔ جہاں کہیں حضرت کا ذکر
آتا ہے، فاضل مرتب لام کے لام کے بعد ”طیب اللہ قبرۃ باحسن الطیب“
کے دعائیہ کلمات ضرور لکھتا ہے ۔

قولہ اول: حماد کاشانی نے قول اول بر ”روشہائے اصحاب طریقت و
سنن ارباب طریقت“ کا عنوان لکایا ہے ۔ اس کے تحت موصوف لکھتے ہیں
کہ حضرت بریان الدین فرمایا کرتے تھے کہ جب مرید پیر کے ہاں موجود
ہو تو اس کے لیے پیر کے مشاہد سے پڑھ کر اور کوئی مشغولیت نہیں
ہوئی چاہئے ۔ اسے اس سب سے بڑا شغل سمجھنا چاہئے ۔ اگر مرید
کہیں دور رہتا ہو اور اسے پیر کی صحبت میسر نہ ہو تو اسے چاہئے کہ
وہ تصوف کی کسی کتاب کے چند صفحات روز پڑھ لیا کرے । ۔

حضرت بریان الدین فرمایا کرتے تھے کہ جو شخص دن میں ۵ بار
سورہ الہم لشرح بڑھے گا، اللہ تعالیٰ اس کے لیے رحمت کے ذروازے کھوں
دے گا ۔

لکھی ہے۔ حضرت کا مزار اور ایک آباد یہی صدر الٹھارہ میل کے فاصلہ پر
خلد آباد میں واقع ہے۔ سڑک کے ہائی جانب ایک چار دیواری کے الدر
حضرت بربان الدین حمو خواجہ ابھی ہیں۔ اسی احاطہ تبور میں ریاست
حیدر آباد کا ہائی نظام الملک آصف جاہ اول اور ناصر جنگ شہید مدنون
ہیں۔ حضرت بربان الدین کی درگاہ کے مقابل ایک ایسی ہی چار دیواری
کے الدر شیخ زین الدین کا مزار ہے اور وہی اور ایک زینب عالمگیر،
شہزادہ اعظم اور امیر حسن علاسجزی کی قبریں ہیں۔

جامع ملفوظات

جامع ملفوظات نے متن میں دو جگہ، اپنا نام حاد بن عاد کاشانی تحریر
کیا ہے۔ ایک جگہ اس نے انہی ایک بھائی کا ذکر ان الفاظ میں
کیا ہے:

برادرم جمع الادب قدوة الاكتساب خواجه رکن الدين کاشانی^۱
ایک موقع پر اس نے انہی دوسرے بھائی کا تذکرہ ان الفاظ میں کیا ہے:
برادرم صدر الافضل خواجه بربان الدین کاشانی^۲

اس کا ایک تیسرا بھائی بھی تھا جس کا نام خواجه مجد الدین کاشانی تھا۔
جامع ملفوظات نے اس کے نام سے پہلے ”قدوة البلغا“ لکھا ہے^۳۔
مؤخر الذکر دولوں بھائی حضرت بربان الدین غریب ہے یعنی تھے۔

احسن الاقوال کی اہمیت

حداد کاشانی نے جس محنت اور کاؤش کے ساتھ احسن الاقوال کو
مرتب کیا ہے، اس کی مثال ملفوظات نوبسی کی تاریخ میں ڈھونڈئے سے
نہیں ملتی۔ اس عہد میں مرتب ہونے والی ملفوظات میں قسمی کھالیوں

۱۔ احسن الاقوال، ورق ۱۰۔ الف

۲۔ ایضاً، ورق ۷۔ الف

۳۔ ایضاً، ورق ۷۔ ب

۴۔ ایضاً۔

ساتھ ان کے دوستالہ مراسم تھے۔ امیر خسرو اور امیر حسن علاسجذی
جیسے با کمال حضرات ان کے دوستوں میں شمار ہوتے تھے^۱۔ حضرت نصیر
الدین چراغ دہلی کے ساتھ ان کے برادرانہ تعلقات تھے۔

حضرت بربان الدین کو حضرت سلطان المشائخ کے ساتھ امن قدر
عقیدت تھی کہ انہوں نے مدت الامر کبھی شیاٹ ہو رہا (بستی حضرت نظام
الدین) کی طرف پشت نہیں کی۔^۲

ایک بار موصوف حضرت نظام الدین اولیا کے جماعت خالہ میں بڑھائے
اور کمزوری کی وجہ سے کمبل تھے کہ اس نے نانگیں بھیلا کر بیٹھے گئے۔
سلطان علام الدین خلجی کے اعزاء میں سے ملک نصرت اور علی زنبیل نے
حضرت سلطان المشائخ سے اس کا ذکر کیا تو حضرت بے حد لاراض ہوئے۔
انہوں نے نوراً اپنے خادم خاص اقبال سے کہا۔ کہ بربان الدین سے کہو
کہ وہ فوراً یہاں سے چلا جائے۔ حضرت بربان الدین بربشان ہو کر اپنے
کھوہ چلے گئے۔ جب ان کے احباب کو اس واقعہ کا پتہ چلا تو وہ ان کے
پاس اظہار انسوس کے لیے جانے لگے۔ گئی روز بعد امیر خسرو اپنے
کلے میں دستار ڈال کر سلطان المشائخ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور انہیں
معاف دلوائی۔^۳

حضرت بربان الدین غریب سات صد درویشوں کے ہمراہ دکن کی
طرف روانہ ہوئے۔ وہ درویش انہیں ہالکی میں بٹھا کر دکن لے گئے۔
دکن کی تاریخ میں ”ہالکی کی آمد“ بڑی اہمیت کی حامل ہے۔ حضرت
بربان الدین کے نام تامی کی مناسبت سے بربان ہو رکی بیواد و کھی گئی اور
یہ شہر مدتیں تک خالدیہ کے فاروقی سلاطین کا پاہ تخت رہا۔

حضرت بربان الدین اور ان کے ساتھیوں نے دکن کی سر زمین میں
اسلام کی تبلیغ میں بڑی سرگرمی دکھائی۔ ان کا انتقال ۱۳۳۷/۵۴۳۸ء
میں ہوا۔ ”لور عشقی ہو دا“ اور ”اولیاء خاص“ سے ان کی تاریخ وفات

۱۔ عبد الحق محدث، ص ۹۳-۹۴ ”فضلاتِ زمالہ“ مثل امیر خسرو و
امیر حسن و خوش طبعان دیکھ اسی محبت او یو دلدا۔

۲۔ ایضاً، ص ۹۴

۳۔ شیخ ہد اکرام، آب کونٹر، مطبوعہ لاہور ۱۹۵۲ء، ص ۱۱۴

۴۔ ایضاً، ص ۹۱۲

احسن الاقوال کی تاریخی اور سماجی اہمیت

بہد اسلم

مولانا آزاد لائزبریری مسلم یوپیورسٹی علی گڑھ میں حضرت بربان الدین غریب کے ملفوظات ہر مشتمل احسن الاقوال کے عنوان سے ایک نادر خطوطہ حفظ ہے۔ اس خطوطہ کے ۹۷ ورقہ یعنی ۱۳۲۷ء میں حضرت بربان الدین غریب کے ایک صد حداد بن عاد کاشان نے مرتب کیا تھا۔ موجودہ دوو کے تاریخ دانوں کو قدیم مؤرخین سے یہ کہہ رہا ہے کہ ان کی تکمیل ہوئی تاریخیں صرف مسلمانوں اور ہادشاہوں کے گرد کھوئی ہیں اور ان میں سے بعض تاریخیں تو شاہی دربار کا روز نامہ بن کر رہ گئی ہیں۔ ان مؤرخین نے عوام کی مذہبی اور سماجی حالت کے بارے میں کچھ نہیں لکھا۔ اس کمی کو صوفیاء کرام کی خالقاہوں میں مرتب ہونے والے ملفوظات نے کافی حد تک ہوا کیا ہے۔ احسن الاقوال میں قرون وسطی کے خالقاہی نظام اور صوفیہ اور عوام کی معاشرت اور سماجی زندگی ہر جس الداڑ سے قلم اٹھایا کیا ہے، اس کی تغیری اور کسی بزرگ کے ملفوظات میں نہیں ملتی۔

صاحب ملفوظات

حضرت بربان الدین غریب، سلطان المشائخ نظام الدین اولیا رحمة الله عليه کے صدید اور خلیفہ تھے۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے انہیں "صاحب شوق و ذوق" لکھا ہے^۱۔ اس عہد کے اہل علم اور مشائخ کے

۱۔ یوپیورسٹی کلکشن خارجہ، منہب، تصوف نمبر ۷۱۸۔

۲۔ عبدالحق محدث، اخبار الأخیار، مطبوعہ دہلی ۱۵، ۱۳۲۶ء ص ۹۴۔

علامہ اقبال کی زندگی اور شاعری پر ایک مختصر کتاب لکھی ہے۔ یہ کتاب بلوچی ادب میں نکر ف نظر کے لحاظ سے ایک اضافہ ہے سوانح نگاری اور ناقدانہ پیرائے کا اچھا نمونہ ہے۔

ملک ہد ریضاخان مجھی ہوتے صحافی، شاعر، ادیب اور قلمکار ہیں۔ علامہ اقبال کے نکر و اسلوب کو اپنا نئے علوم انہوں نے بال جبریل کا مظلوم بلوچی توجہ بھی کیا ہے۔ یہ کام بڑا کثیر تھا، مگر انہوں نے اس دشوار منزل کو بہ آسانی طے کر لیا۔

مرحوم ڈاہی حسین عطا بلوچستان کے پہلے نامور صحافی، بلوچی زبان کے اعلیٰ ہایہ کے شاعر اور قلمکار تھے۔ بلکہ سیاستدانوں کے بھی میر کاروان تھے۔ انہوں نے بھی علامہ اقبال کے اسلوب اور نکر کے اثرات کو قبول کیا ہے۔

لواب پوسٹ علی خان عزیز مکسی نے بلوچستان میں سامراج اکے خلاف پہلی بار میاسی جدو جہد کا آغاز کیا کیونکہ ان سے پہلے بلوچستان میں الگریزوں کے خلاف صرف مسلح جدو جہد ہی سے کام لیا تھا۔ مرحوم یوسف علی خان کو مولانا ظفر علی خان اور علامہ اقبال کا قرب بھی حاصل تھا۔ مرحوم نے اپنی اردو شاعری میں اقبال کے رنگ اور اسلوب کو اپنایا ہے۔

بلوچی کے موجودہ شعرا جن، میں گریم دشمن، ملک طوق، صدیق آزاد، قاضی عبدالرحیم صابر، مولانا خیر ہد ندوی، احمد جگر، غنی برواز، بشیر بیدار وغیرہ کسی نہ کسی طرح سے اقبال کے رنگ میں رنگ ہوتے ہیں۔

بات کا سلسلہ طویل ہوتا جاتا ہے۔ بات ہی کچھ ایسی دلچسپ ہے کہ مختصرًا بیان کرنا ممکن نہیں۔ یہ چند نمونے جو بیش کشی کئے "مشتبی از خروارے" ہیں۔

ہر بڑا شاعر خواہ کسی زبان کا ہو، دلہا کے تمام شاعروں کو متاثر کرتا نہ ہے۔ اقبال عظیم شاعر تھے۔ ان کی نکر بہ گیر اور بہ جھی تھی ان کی نکر اور اسلوب گی گرفت سے بلوچی شاعری بھی جگنکا الفی۔ اسی طرح ہر ایک سے ہر ایک جلتے ہیں۔



ہنا کن ہنجوئیں من آئے تا تو انہیں دل جہاں سوچ
 کہیں ؎ ؎ ؎ صیاد گون باگ د بومستان سوچ
 کئی بیم ؎ ترا اے زلد گانی گنگ در گور
 چہ وہ سرے را اے لی رحمین زمین و آسمان سوچ
 یعنی : ایک آئے رسا ہو جو فرسودہ دنیا کو جلا ڈالے - صیاد کے
 ظلم سے رہائی کے لئے کشن میں آک لگا دے - خوف سے گیوں زلدہ در
 گور ہو - جان کی بروائے کر ان پر وحی آسمان اور زمین کو جلا ڈال -
 مراد ساحر کا ایک اور شعر ملاحظہ ہو - جو اقبال کے ان شعر کے
 ۳۴ معنی ہے -

خودی کے نگہبان گو ہے ذیر ناب
 وہ نان جس سے جاتی رہے ان کی آب
 ساحر : لکن پھر لیں بہ اے رزقہ کہ بارت الٹ لنگ و ناموسنہ
 بسیندہ گلامی اے چڑیں چندے لان سوچ
 بلوجی ادب کا ایک اور نمایاں نام غوث بخش صابر کا ہے - انہوں نے
 علامہ کی کئی غزلوں کا ترجمہ حسن و خوبی سے کیا ہے - صابر نے
 علامہ سے فکری اثر لیا ہے -
 اقبال کہتا ہے :

کھوفی اندازہ کر سکتا ہے ان کے زور بازو کا
 لکاہ مرد مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں کا
 ساحر کہتا ہے :

قد متک دست و بازو بومتائی سست و مگمراں
 لہ چوریں دژن چو آں و لیت و انگرویران

بلوجی زبان کے اکثر ویشور شعرا نے اقبال کے اسلوب اور رنگ کو
 اتنا ہما ہے اور فکری طور پر ان سے اثر لیا ہے - بلوجی میں اقبال کے رنگ
 میں بے شمار ترane لکھی گئی ہیں - وطن دوستی، اسلامی اتحاد اخوت و مساوات
 اور شاہین کے موضوعات پر کثرت سے نظمیں لکھی گئی ہیں -
 اقبال ہر کام کرنے والوں میں بزرگ اور بہنہ ہایہ ادیب میر شہا خان
 مری کا نام سر فہرست ہے - میر صاحب نے "درگال اقبال" کے عنوان سے

الباليويو

لقد تھے ۔ ان کے کلام میں ہوئی البال کا اسلوب اور لکری اثر لایا ہے
مرحوم پاشی کے چند بلوچی اشعار ملاحظہ ہوں ۔

من گون ہے ساری ۔ سولے برونگ
ترسن ایشنت کہ ہدا ماز کئے

ترجمہ : میں نے عالم مددوشی میں سب کچھ ہا لیا خوف
دامن گیر ہے کہ دربارہ ہوش میں نہ آؤ ۔

ماپرنگ ۔ سوگا الٹ در دورج سگا نشی
کہ چین گلک لہ سکنان شات ہے گل ۔ نامہ ۔

ترجمہ : یہ رنج و الم محبوب کا تحفہ ہے ۔ ہم بخوشی برداشت کریں
گے مسرتوں ہر کبھی کوئی شکوہ کر سکتا ہے ۔

ایک اور شاعر احمد زہیر کا تذکرہ ہی ضروری ہے جیسے کہ
شعر مولانا روم جیسے علامہ البال نے تضمیناً استعمال کیا ہے :

ہر نبائے کہنا کا یاداں کئندہ اول آن بنیاد را ویران کئندہ

عسوچت دہران کہنیا لاؤ کین قعبہ بیارت
دگر نوکین سرے ہانو ارکین ہا گواہ بیارت
دگر نوکین زمین آزمائے نوکین دنیائے
دگر استارے نوکین روشنین روج و شمعی بیارت

ترجمہ : ہر آنے دفتر و دیوان کو آگ لگا دو ۔ اک لئی داستان کی بنا
ڈالو ۔ لئی دنیا میں لئی غرماں رواں کی ضرورت ہے ۔ لئی دنیا کی زمین ہوئی
لئی آسان ہوئی لیا ہو ۔ لئی اور روشن ستارے ہوں ۔ لئی روز و شب ہوں
اسی طرح سراد ساحر گھتری ہیں ۔

در نوکین دربکیج ات ہار ہبر ۔ لگندان
بہت دم بہ دم گون بروگہ من آوت سرالگندان

ترجمہ : مجھے اس رہنا کی تلاش ہے جو نئی راہوں پر لے چلے جو
موت ہے ہیں آنکھیں دو چار کر سکتے
سراد ساحر آگے چل گر کھتنا ہے ؟

سے دل پنیر رد و بدال بھی گی ہے اور ایک نئے اسلوب کی طرف کو جوان شاعر کو مائل کیا ہے ۔

عطاء کی ایک مدد معروف بلوجہی آزاد نظم کا ترجمہ ملاحظہ ہو

عالم نزع میں یعنی پہنچ آنکھوں کی خاموشی بھی ایک زبان ہے ۔
مگر اسے دیکھنے کے لئے جداگانہ بصیرت چاہیے اور اسے سنتے کے لئے
الگ ساعت درکار ہے ۔ عالم پست و بود کا عظیم رستا خیز آنے والی
نسلوں کے لئے نزع کا عالم ہے ۔

بینائی کے باوجود آنکھیں لے نور یہ
قوت میاعت موجود ہے مگر سترے سے محروم ہیں
روح موجود ہے مگر ژندگی منقول ہے ۔

عطاء شاد کے ان اشعار کو من گھر لے اختیار اقبال کا یہ شعر
یاد آ جاتا ہے ۔

دگر گوں ہے جہاں تاروں کی گردش تیز ہے ساق
دل ہر ذرہ میں نہ مخانے رستا خیز ہے ساق

مرحوم آزاد جمال الدینی ایک بلند ہائیہ شاعر اور ادیب تھے ۔ انہوں نے
مرتے دم تک بلوجہی ادب کی خدمت کی ملائی خدمت میں تمام مال و دولت
لٹا دی اور مباح جان بھی نثار کر دی ۔ آزاد کی ایک بلوجہی نظم کا اردو
ترجمہ ملاحظہ ہو ۔

افسردہ شمع پھر سے درخشان کریں گے ۲۳
ہر قلب ہر نظر کو فروزان کریں گے ۲۴
بعشیں، گے ہم عروس وطن کو جاں نو
مشاطکتی زلف پریشان کریں گے ۲۵
ہر کہنہ رسم جس سے ہے بھار ذہن قوم
اسکو رہیں آتش سوزان کریں گے ۲۶
ہر نقش چہل و ظلم و شقاوت مثائب گے
اپنے وطن کو رشک سگستان کریں گے ۲۷

یہ عہد یہ عزم، لہجہ کی یہ توانائی اقبال کی یاد دلائے ہے ۔
سید ظہور شاہ باشی مرحوم بلوجہن کے ماہر قاز شاعر احمد امین اور

ہو گا ۔ خودی سے موت کو شکست دی جا سکتی ہے ۔ خودی کا چمن
خزان سے لا آشنا ہے ۔

اتبال کی لظر میں عشق کا بھی ایک خاص مقام ہے ۔

عشق دم جبریل ، عشق ذلِ مصطفیٰ

عشق خدا کا رسول ، عشق خدا کا کلام ।

عشق کے سفراب سے نعمہ تاریخیات

عشق یہ نوریات ، عشق یہ تاریخیات

با

کبھی مولا علی خیر شکن عشق ا

پر پد زیرانی کے ہاں عشق ملاحظہ ہو ۔

عشق زندگی ، عشق بودن عشق نامن خالق و

عشق قرآن ، عشق ایمان ہے ، عشق دین من آدم و

عشق رحمت عشق برکت عشق حبیب اکبرے

عشق بازوئے علی ٹن عشق ناہن شماشق و

ترجمہ : عشق اصل حیات ہے ۔ عشق بستی ہے ، عشق خالق کا نام ہے
عشق قرآن ہے ، عشق ایمان ہے ، عشق دین ہے ، عشق بر انسان کی زندگی
کا دار و مدار ہے ، عشق رحمت و برکت ہے ، عشق حبیب اکبر ہے ، عشق
بازوئے حیدر ہے ، خیر شکنی ہے ، عشق مشتاق کی زندگی ہے ۔

پر پد زیرانی نے جہاں اقبال کے فکر کو اپنایا ہے وہاں انہوں نے
اتبال کے کلام کا ترجمہ بھی کیا ہے ۔

نوجوان شعراء میں عطا شاد نے بلوچی شاعری گو چدید رنگ
سے آشنا کیا ۔ عطا شاد لہذا ایک لیا لمبجہ لیے نکر بلوچی شاعری
میں داخل ہوا ہے جس کی الفراہیت بلوچی اور اردو ہونوں میں نہایاں
ہے ۔ عطا کی نکر میں جو سے خوف اور کہستالیں کی گوئیں آواز ہے
اس میں اقبال کا فیضان بھی شامل ہے ۔

ع کہساروں کی عطا ریت نہیں ختموہی

عوا نے اقبال کے اشعار کا منظوم ترجمہ بھی کیا ہے اور انہی
تضمیمیں بھی لکھی ہیں ۔ عطا نے اقبال کے اسلوب کا اثر بھی لیا ہے ۔

چنانہ، عطا نے بلوچی جمود میں ٹائپی لفظوں کے مطلب تک لعاظ

قدم قدم روان بیت دلیرو پہلوان بیت
کر آسمان شیئ سرا ہرشت ہر غصب بیت
ہے نام و نک آدمی سران وقی دیان بیت

ترجمہ: بڑھے چلو بڑھے چلو، دلیر اور پہلوان ہنو۔ اگر تم ہر آسمان
نونے تو تم اور ہمی غضیناک ہو چاؤ۔ اپنی جان قربان کر کے السالمت کی
لاج رکھو۔

علامہ کے ہاں دل کو ایک خاص مقام حاصل ہے گھٹتے ہیں:

دل کی آزادی شہنشاہی! شکم سامان موت
فیصلہ تیرا تیرے پانہوں میں ہے، دل یا شکم؟

دل کے پارے میں علامہ اقبال نے بہت کچھ کہا ہے بلوجی کے
گھنہ شاعر، ادیب اور صوفی جانب پیر ہد زیرانی کے اشعار ہمی سنتے۔

لہ پنجوں یوں ترلئے الت اے دل
منڈن ملکے ہے شہرے الت اے دل
دریاب الت ہا ہایان لئے فی
سندر موج و بحرے الت اے دل
دل آہا الت کہ کلیت صد جہاں
کہ ہوں ہا رو ہورے انت اے دل
دل آہما کن مان ہفت تھارا
کہ روکین شو چرا گے انت اے دل

ترجمہ: یہ دل محض خون کا ایک نظرے نہیں، بلکہ ایک لا
محدود دلیا ہے، موج در موج ایک طوفان ہے، یہ دل الدھیری راتوں
میں ایک مشعل ہے

فلسفہ خودی کے پارے میں پیر ہد زیرانی کچھ یوں گھٹتے ہیں:

کان کسی خودی ہے گھٹت حکم
جهان ہے مان دونن ہے بیت یے گم
سرد کافی خودی الت زلذکان
چہ کاہوش خودی ہے درچک یے گم

یعنی: جس نے اپنی خودی پہچان لی، وہ دونوں جہاںوں میں ممتاز

اقبال دیوبو

ہے۔ جس نے قوم، وطن، دین اور ایمان کو ایک لئے نان کی خاطر فروخت کر دیا۔

فلسفہ خودی کے بارے میں اقبال کہتا ہے :

خودی ہو زلہ، تو ہے قفر بھی شہنشاہی

نہیں ہے سنگرو طنرل سے کم شکوہ مقبر

اور یہی موضوع میر کل خان نصیر کے ہاں کچھ اس طرح ہے۔

وت پوشت وقت ہا دانی سرا وت واجہ پیشے کارافی وقت

تقدیر گئی دستت مگر، پرواہ ہے طلا وسم سکن

ترجمہ : خود پہ بھروسہ کرو۔ اپنے پیروں بر کھڑے ہو جاؤ،
تم حکمران ہو۔ تمہاری تقدیر تمہارے ہاتھوں میں ہے مال و زر کی
بروا مت کرو۔

اقبال کہتا ہے :

ع شمشیر و سنان اول ، طاؤں و رباب آخر

کل خان نصیر نے اسی بات کو اس طرح کہا ہے :

اشتگن سکارا ، زر تکن چنگ و رباب

داتگن ماتی دیا ۔ بستگن زبرین تناب

اقبال کہتا ہے :

ع ہاتھ ہے اللہ کا بندہ مومن کا ہاتھ

کل خان نصیر کے الفاظ میں یہی موضوع اس طرح ہے۔

وت شمع دستہ انت مردان بخت و تقدیر سے سہار

ونخت پیشیدت ہٹز گلت آزادیہ مردان توار

ترجمہ : مسلمانوں نے شمشیر آبدار کو رکھ کر چنگ و رباب کو

سنبھالا۔ ان لئے زفیروں میں جکڑے کئے۔

اے مرد مومن تمہاری تقدیر تمہارے ہاتھوں میں ہے الہو اور

آزادی کا نعرہ لکاؤ۔

میر کل خان نصیر قوم کے جوالوں یہی مخاطب ہو سکر کہتے ہیں :

کی شاعری کے بعض پہلو بیش گھنٹے جا سکتے ہیں جن میں علامہ کی فکر اور انداز بیان کے اثرات نمایاں ہیں۔ میر گل خان کے شعروں کے پہلو مجموعے کا لام ”کلبانگ“ جسے جو یقیناً ”بالنگ درا“ کے ذیل امن نام سے موسوم کیا گیا ہے۔ میر گل خان نصیر نے علامہ کے کلام کے تراجم ہی کئے۔ اور تصالیف ہمیں لکھی لائیں۔ ہم بیان لکھی اثرات کے چند نمونے بیش کرتے ہیں۔ اقبال نے کہتا ہے :

گر تو بیخواری مسلمان زیست
نیست ممکن جز بقرآن زیستن

اور میر گل خان کہتا ہے۔

صاحب ایمان و قرآن لستینے
تو نہیں رُوگشت مفا گردن بین
مسجد گہ کھنی پرانگہ درگاہہ
مومن و کفرہ کلامی چون بیت

”اگر تم صاحب ایمان و قرآن نہیں ہو تو میں کچھ ہو سکتے ہو مگر مسلمان نہیں ہو سکتے۔ ہمہاری مسلمان اس وقت تک مکمل نہیں جب تک کہ تم پر طرح سے رسول خدا صلیعہ کی پیروی نہیں کرو گے۔ اگر میں خلط کرتا ہوں تو یہ شک گردنی زدفی ہوں تم جو فرنگ کے در پر سجدہ ریز ہو۔ تو لا اللہ کی لکھیان کے لائق کیسے نہ ہمارئے جا سکتے ہو۔ مومن اور ہر کافر کی خلامی یہ ناممکن ہے۔ اگر تم نے خلامی قبول کی تو تم مسلمان نہیں ہو۔“
البال کہتا ہے :

جعفر از بکال و صادق از دکن لنگ آدم، لنگ دین، لنگ وطن ا

اسن موضوع پر میر گل خان نصیر کے بلوجی اشعار ملا۔ مفہوم ہوں۔

اے وقی قوم عزت و لنگہ اے اے وقی ملک و تاج و اور لنگہ

گرتہ سودا گون واجہ اور لنگہ اے است گدارے جعفرے رنگہ

اٹھے دقی قوم و دین و ایمانہ اے گرتہ سودا ہے لنگھے لانہ

ترجمہ : بعضی جس نے قوم کی عزت و ناموس وطن کی آزادی اور اقدار کو ”الکریزوں“ کے ہاتھ پیچ ڈالا، وہ جعفر بھیسا ٹھڈار ہی ہو سکتا

ایک ہوں مسلم حرم کی ہابیانی کے لئے
لہل کے ساحل سے لیکر تابخاک کائشفر

اس اتحاد کی خاطر اقبال کبھی عالم عرب کتو پیدا کر لے چکا ہے، کبھی
عجم کو پکارتا ہے، کبھی ترک اور افغان کو ان کا منصب پاد دلاتا ہے۔
اور کبھی ہندی مسلمان کو اس کی عظمت رفتہ سے روشناس کرتا ہے۔
اور جب بلوچستان پہنچتا ہے تو بندے بلوج کا روپ دھار کر بلوجوں کو
خواب خرگوش سے جگاتا ہے۔

ہو تیر سے بیان کی ہوا تجھے کتو گوارہ
ام دشت سے بہتر ہے نہ دلی دہ بخارا

علامہ اقبال نے برصغیر میں اسلامیان ہند کے لئے ایک الگ ملکت
کے قیام کی تجویز پیش کی۔ تاکہ مسلمان قرآن و سنت کے مطابق اپنی
جداد کانہ اور آزاد سر زمین پر زندگی نسرو کر سکیں، اقبال کا یہ ٹھوڑا سوز
مطالبه مسلمانوں کے دل میں اثر کر گیا۔ انہوں نے اس تجویز کو دل سے قبول
کیا۔ شدید جد و جهد اور بیرون ہناء قربانیوں کے بعد آزادی حاصل کی۔

علامہ اقبال کی آواز پر لبیک کشمیر کا مطلب یہ تھا کہ قوم نے
ان کے مافنِ الضیر کتو ہا لیا تھا۔ شاعروں، ادبیوں اور دانشوروں نے
ان کے فلسفے کو سمجھ لیا تھا۔ ان کے بیانام کو قبول کرنے کے عوام تک
پہنچانے کا بیڑا انہا لیا تھا۔ علماء اقبال کے کلام کے تراجم دلیا کی
اکثر زبانوں میں کئی جا چکے ہیں۔ ملک کے الدر بھی علاقائی زبانوں
کے شعر اور قلم کاروں نے اس سلسلے میں اہم کام کیا ہے اور مسلسل
کام کر رہے ہیں کیونکہ اقبال زمانے کا تسلسل ہیں اور ان پر ہمیشہ کام
ہوتا رہے گا۔

بلوچی زبان میں اقبال پر جو کام ہوا ہے۔ وہ کئی لمحات سے تاریخی
اور ادبی اہمیت کا حامل ہے۔ اس کے ایک سرسری جائزے کے لئے ہمی
ایک دفتر درکار ہے۔ اس مختصر مضمون میں اس اتنی ہی گنجائش ہے کہ
اقبال کے کلام کے تراجم اور ان کے کلام کے اثرات کی طرف اشارے
کئی جا سکیں۔

بلوچی کی جدید شاعری پر اقبال کی چھاپ و واضح طور پر نظر آتی ہے
موجودہ دور کے بلوچی شعر کے سرخہل اور ملک الشیرا میر کل خان نصر

علامہ اقبال اور بلوجری ادب

نادر العرانی

بفود خزیده و محکم چو کوہساراں زی
چونس مزی کہ ہوا تنڈ و شعلہ بیباک است

ایک الوکھی آواز ایہوی امن کی گونج کوہ و صحراء میں بھیل گئی۔
ام میں تلغی، درشتگی اور شیرینی ہی تھی۔ ہارس نے اسے مزدک
مسجدہا اور پند نے اسے کالی دامن کھا۔ مگر یہ جلال الدین رومی
کی روح تھی جو آدم کم کشت کی تلاش میں اقبال کے روپ میں نمودار
ہوئی اور:

حرف بالهل زمین زلدارہ گفت
حور و جنت را بت و بخالہ گفت

شاعر نے ایسے شاعرالہ لکھ سنجی کھا۔ اللہ والوں نے اسے تصویں
کا نام دیا۔ اور فقیہہ شهر چیز یہ جیسیں ہوتے۔

واعظ تنگ نظر نے بھی کافر جالا
اور کافر یہ سمجھتا ہے سماں ہوں میں

بر شخص نے اپنے طرف اور بساط کے مطابق علامہ اقبال کو سمجھا
اور چھالا اور اسی المازی کے مطابق ان سے اثر لیا۔ کسی نے انہیں
قوس شاعر سمجھا۔ کسی نے بن الاقوامی شاعر کھا۔ ایک بات سب کی
سمجوں میں مشترک تھی۔ وہ یہ کہ اقبال کے کلام میں حرکت ہے
”عمل“ گرسی رفتار اور خودی کا شعلہ ہے جو آدمی کی شخصیت کو
روشن کر دیتا ہے۔
اقبال فلسہ خودی کے بیام بر اور ہان اسلام ازم کے داعی ہیں۔
اسلامی اتحاد کے علمبردار ہیں۔

علامہ اقبال

(صوف تبسم کی نظر میں)

مرتبہ

لشار احمد قریبی

حضرت علامہ اقبالؒ کے فکر و فن ہو صوف تبسم (صرحوم) نے وقتاً قوتاً تقاریر اور مضامین کی شکل میں جو کچھ لکھا، وہ علامہ سے ان کی ذہنی وابستگی کا نتیجہ ہیں۔ یہ مواد مختلف رسائل اور اخبارات میں بکھرا ہٹا ہے، ان میں سے جو مل سکا، یکجا کر کے کتابی صورت میں پیش خدمت ہے۔ ان مضامین کو زمانی اعتبار سے ترتیب دیا گیا ہے تاکہ ہر مضمون کا سالِ تصنیف قاری کے ذہن میں رہے۔

علامہ اقبالؒ کے ساتھ صوف تبسم کی عقیدت کا آغاز طالب علمی کے زمانے سے ہوا اور تاحیات قائم رہا۔ انہوں نے علامہ کے انکار و نظریات کو بھیت استاد اور شارح ایک طویل مدت تک طلباء کی کئی لسلوں کے ذہنوں میں منتقل کرنے فریضہ انجام دھا۔

بھیت بجموعی، یہ کتاب اقبالیات کے مطالعہ میں ایک قابل تدریس اہم ہے۔

صفحات : ۸ + ۲۱۴ - ثبت : ۳۰ روپیہ

اقبال اکادمی پاکستان

۱۱۶ - سینکلورڈ روڈ، لاہور

بین گہ ولی کو ان کے التقاض (۱۸۶۹ - ۱۸۷۵) کے کوئی ڈھانچی صدی بعد ڈاکٹریٹ کا موضوع بنایا کیا۔ ۱۔ میر (۱۸۷۰ء) بہر ڈیڑھ صدی بعد اور غالب بہر ان کے التقاض (۱۸۶۹ء) کی کوئی آنہ دھانیاں گزر جانے کے بعد ڈاکٹریٹ کی اعلیٰ اسناد فضیلت عطا کی گئیں۔ ۲۔ جبکہ اقبال بہر ان کے التقاض کے پانچویں یوسن ہی ڈگری مل گئی اور ڈگری ملنے کا بہ عمل ایک فسال کی اوپر سے آج تک چلا آ رہا ہے۔

اسی لیے میں یہ کہتا ہوں کہ علامہ اقبال ہمارے شعر و ادب کی ان خوش قسمت استثنیات میں سے ہے بین، جو، جین حیات، اہل، علم کی توجہ، کا مرکز بن جائی ہے اور ہماری بیلیورسٹیوں کا تو وہ بالخصوص بہت ہی میں غوب موضوع رہے ہیں اور آج بھی وہ سب سے زیادہ محبوب موضوع کی حمیت رکھتے ہیں۔ اس کشش اور توجہ میں ان کی عظمت، وسعت، ان کی گہراںی اور بیانیت مجموعی ان کی آفاقیت کا اشارہ مضمون ہے۔

[دوسری اقبال عالمی کالجرس، لاہور ۹ - ۱۱ نومبر ۱۹۸۳ء کے لیے لکھا گیا]

- ۱۔ "کلیات ولی" (ترتیب و تہذیب)، ڈاکٹر نور الحسن ہاشمی، لکھنؤ، ڈی لٹ، ۱۹۵۷ء (ہفت روزہ، ہماری زبان، دہلی ۱۵ - جون ۱۹۶۹ء، صفحہ ۳)
- ۲۔ "مطالعہ میر"، ڈاکٹر سید نواب حسین، اللہ آباد، ہی ابوج ڈی، ۱۹۵۰ء (ہفت روزہ ہماری زبان، دہلی، ۸ - مئی ۱۹۶۹ء، صفحہ ۲)
- ۳۔ "غالب: ہزار لاکھ اپنے پرشمن بونیری" ڈاکٹر سید عارف شاہ کیلانی، بمبئی، ہی ابیچ، ڈی ۱۹۶۷ء (شہنشاہ، سخن مرزا غالب کے قارس کلام بر لاقدالہ لظر، گواچی، ۱۹۶۰ء، صفحہ ۱۵)

۱۔ شہنماں اختیار :

”اقبال کے تکریف نے کے سماجی اور تہلیقی رشتے“ ۱

نگران : ڈاکٹر عبدالحق شعبہ اردو، دھلی یونیورسٹی، ۱۹۷۰ء

۲۔ ڈیوپیڈ خاندہ :

”اقبال اور اردو غزل“ ۲

نگران : عبدالغفری دستوی شعبہ اردو، سیفیہ کالج، بہویال،

۱۹۸۰

ہائی سات کی خیریت کے ہارے میں اس دوران کچھ من گئی نہیں مل پائی،
عجب نہیں کہ بعض ترک کار کر چکے ہوں اور کچھ تکمیل کار میں لگے
ووٹے ہوں یا منزل ساد ہا چکے ہوں۔

پہلی ناچ سال کی مدت میں ایم۔ اے کی جزوی تکمیل کے سلسلے
میں یونیورسٹیوں میں لکھی گئے مقالات کا احاطہ ایک بڑی فرماتے چاہتا ہے،
صرف پنجاب اونیورسٹی، لاہور ہی کے مختلف شعبوں میں ۱۹۸۸ سے
۱۹۸۴ تک ایم۔ اے کے لیے لکھی گئے مقالات کی تعداد ایک چوتھائی
سینکڑے سے کم نہیں۔

اقبال کے افکار و ادیبات ہر ان کے القابل کے بعد اب تک گے پہنچالیں
بروسوں میں، مشرق تا مغرب میں ابھی۔ فی با اہم۔ قل و خیرہ کی ۳۵ ہی
تک لکھ بہگ اسناد دی جا چکی ہیں۔ ایم۔ اے کے جو تقدیدی اور تعمیقی
مقالات پاکستان اور بھارت کی مختلف یونیورسٹیوں میں اب تک لکھی گئے
ان کی تعداد بلاشبہ سینکڑوں تک پہنچتی ہے۔

اقبال یونیورسٹیوں میں سب سے پہلے اور سب سے زیادہ توجہ کا
مستحق ٹھہرے۔ یہ استیاز اردو شعر و ادب کی پوری تاریخ میں، کسی
ہی دور اور کسی بھی سرتیج کی کسی دوسری شخصیت کے حمایت میں نہیں
آیا۔ ولی، میر اور خالب اردو ادب کے تین مسلم اکابر ہیں۔ اقبال ان
کے بیش رو ہیں لیکن وہ ولی، میر یا خالب سے ان معنی میں خوش تصریب

۱۔ ہفت روزہ، ہاری زبان، ذہلی، ۱۵۔ ۱۹۷۹ء، صفحہ ۵

۲۔ مجلہ سیفیہ، یادگار اقبال، جلد هفتم، بہویال، ۱۹۷۹ء۔

فہن لد عربی لکھ و ادب کے اثرات، ان کے نگران شعبہ، اقبالیات کے
چیرین بروائیسر میز! ہد منور ہیں۔ ہد یوسف مغل، تحقیقی کام میں
مصروف ہیں۔

پھولے ہانغ برسون میں ہندوستان کی تین بولیورسٹیوں میں اقبالیات
سے متعلق بھی ابیج - ڈی کے لیے لیا رجسٹریشن ہوا:

۱- خلام تی حیم:
”اقبال اور تصوف“

نگران: ڈاکٹر اسد اللہ کامل، شعبہ اردو، گشیر بولیورسٹی، ۱

۱۹۴۸

۲- دلپس چند:
”اقبال اور دن گر“

نگران: ڈاکٹر امیر اللہ خان شاہین اور ڈاکٹر تارا چرن رستوگی
شعبہ اردو، کلکتہ بولیورسٹی، ۱۹۴۹

۳- فہمیدہ خاتون:

”اقبال کی شاعری میں ہندوستانی قومیت کے تصورات“
ڈاکٹر عبدالرؤف، شعبہ اردو کلکتہ بولیورسٹی، ۱۹۴۹

اقبال کے صد سالہ جشن ولادت سے پہلے ہندوستان کی چہ بولیورسٹیوں
میں دس اسکالارز اقبال سے متعلق بھی ابیج - ڈی کی سطح کے تحقیقی کام میں
مصروف تھے۔ ان میں سے ایک ڈاکٹر تارا چرن رستوگی کو اس عرصے
میں ڈاکٹریٹ تفویض ہوئی، دو کے بارے میں معلوم ہوا کہ وہ کام میں
مشہک ہیں:

۱- هفت روزہ، ہماری زبان، دہلی یکم جون ۱۹۴۹، صفحہ ۷

۲- هفت روزہ، ہماری زبان، دہلی، ۲۲، جون ۱۹۴۹، صفحہ ۷

۳- هفت روزہ، ہماری زبان، دہلی، ۲۲، جولائی ۱۹۴۹، صفحہ ۷

۴- تفصیل کے لیے رجوع کیجیے: جامعات میں اقبال کا تحقیقی اور
لتقدی مطالعہ، ڈاکٹر سید معین الرحمن، لاور، ۱۹۴۶، صفحہ ۷

۱۹۸۲ء تک کے پانچ برسوں میں، "شعبہ" اردو، پنجاب یونیورسٹی، لاہور سے بہ تفصیل ذہل چار اسکالرز، ہی ایج - ڈی کے لیے دیجیتائزیشن کرانے میں کامیاب ہو سکے ۱:

۶۔ ہد صدیق جاوید :

نکر اقبال کا عمرانی مطالعہ

لکران : ڈاکٹر عبادت بریلوی، ۱۹۷۸ء

۷۔ ناہید سلطانی :

حکایات اقبال میں اعلام و اماکن کی فکری اہمیت

ڈاکٹر اخخار احمد صدیقی، ۱۹۷۹ء

۸۔ ثریا جین ملک :

شارحین اقبال - تحقیقی و تقدیمی جائزہ

مرزا ہد منور، ۱۹۸۱ء

۹۔ صابر حسین کلوروی :

بانیاتِ شعر اقبال کا تحقیقی و تقدیمی جائزہ

ڈاکٹر خواجہ ہد زکریا، اور

ڈاکٹر رفیع الدین هاشمی، ۱۹۸۲ء

پہلے اسکالر ہد صدیق جاوید، اپنا تحقیق کام اور سفر تربیاً مکمل کر چکے ہیں، امہد ہے کہ وہ مقالہ اسی برس ڈگری کے لیے بیش کر دیں گے۔ باقی تین اسکالرز کام میں معروف ہیں۔ ناہید سلطانی کا کام تکمیل کے مرحلے میں ہے۔ ثریا جین اور صابر حسین ابتدائی تیاری کی منزل میں ہیں۔

دسمبر ۱۹۸۰ء سے ایک کل وقی وظیفہ یا ب ریسرچ اسکالر ہد یوسف مغل، "شعبہ" اقبالیات، پنجاب یونیورسٹی، لاہور سے وابستہ ہیں۔ ہی ایج - ڈی کے لیے ان کا منظور شدہ موضوع ہے: "حضرت علامہ اقبال کے فکر و

۱۔ ڈاکٹر سید معین الرحمن : (الف) اوریشنل کالج میکزین، لاہور

شمارہ خاص ۱۹۸۲ء، صفحہ ۳۵۰-۳۵۱، (ب) اخبار اردو، کراچی،

اگريل ۱۹۸۳ء، صفحہ ۲۱-۲۰

۱۹۸۲	بولیورسیوں، میں مطلعہ اقبال
۱۹۸۱	اردو نظم، مجھے اقبال کا گلزارہ ۰۱۹۸۱
۱۹۸۲	اقبال ہر خالب کے فکر و فن کا اثر ۰۱۹۸۲
۱۹۸۲	اقبال اور کشیر ۰۱۹۸۲
۱۹۸۴	اقبال کی اردو غزل کا تقدیری، مطلعہ ۰۱۹۸۴
۱۹۸۲	اقبال اور تصوف ۰۱۹۸۲
۱۹۸۲	اقبال اور سو شلزم ۰۱۹۸۲
۱۹۸۲	اقبال اور فنون لطیفہ ۰۱۹۸۲
۱۹۸۲	اقبال اور مولانا رومی ۰۱۹۸۲
۱۹۸۲	بیہادی اقبال اور جدید اردو شاعری ۰۱۹۸۲
۱۹۸۲	بیہادی شاعر اور اقبال کا اثر ۰۱۹۸۲

ان اسکالرز میں ہے پہلے دس کو ایم - فل کی ذکری مل چکی ،
مؤخر الذکر تین اسکالرز کام میں معروف ہیں - ایم فل با لمبے والے اسکالرز
میں سے پائیں : (بعد این الدراہی ، تصریت الدراہی ، شفید رسول ، بلقمن
مراجع اور فریدہ بانو) کا ہی ایج ڈی کے لیے داخلہ ہو چکا ہے اور وہ انہی
کام میں معروف ہیں ۔ ان سب اسکالرز کے کام کی روشنی کی خدمت
بھیتیت مجموعی پروپریئر آل احمد سرور کے سپرد رہی ، ایک دوسرے
ماخذ کے مطابق ۲ ایک اسکالر : خورشید اختو نے "اقبال اور مارکسزم" ،
کے عنوان سے مقالہ لکھ کر جواہر لال نہرو یولیورسٹی ، دہلی سے ایم - فل
کی ذکری حاصل کی ہے ۔ اسی مقالے میں کلام اقبال میں مارکسزم کے
اثرات کا تفصیلی جائزہ پیش کیا گیا ہے ۔

- ۱۔ (الف) اقبالیات ، شمارہ ۲ ، اقبال الشی ثبوت ، سری نگر ،
۱۹۸۲ء ، صفحہ ۲۶۹-۲۷۰
(ب) اقبال الشی ثبوت منزلہ منزلہ ، گیر احمد چائسی ،
سری نگر ۱۹۸۳ء ۰
۲۔ ہد لہان ، خلن ، مجلہ میفہ ، یادگار اقبال ، جلد هفت ، ہموہل ،
۱۹۸۰ء-۱۹۸۱ء ، صفحہ ۱۲۳

کوہ حام دستور من میں آپنکا ۔ ۱

ڈاکٹر پمن لال رینہ نے "اقبال اور آرویندو" کے موضوع پر تحقیق نکام الیام دیا۔ اسی موضوع پر شعبد فلسفہ مسلم ہولیورسٹی، ہلی گاؤں ۱۹۷۲ء میں ڈاکٹر ایم۔ رفیق سکو ڈاکٹر تقتوہش ہوفن تھی۔ ۲ ڈاکٹر رینہ نے بروفیسر آر۔ کے شرما صدر شعبد ہندی، کشمیر ہولیورسٹی اور اقبال السنی ٹیوٹ، سری نگر کے ڈائیریکٹر بروفیسر آن احمد سروری کی زیر نگرانی پر ایج - ڈی کی ڈاکٹری حاصل کی ۳ تارا چرن رستوگی نے "اقبال پر مشغولی اثرات" کے موضوع پر جیسوں و کشمیر ہولیورسٹی، سری نگر سے ۱۹۷۶ء کے لیے وجہ پیش کرایا تھا، ۴ ۱۹۷۶ء کی بات ہے۔ اس ڈاکٹر گیان چند کی فراہم کردہ اطلاع کے مطابق انہوں نے اسی موضوع پر گوہانی ہولیورسٹی سے الگریزی میں لی ایج - ڈی کی سند حاصل کی ۵ ۱۹۷۸ء۔

۱۹۷۸ء کے یادیگاریوں میں اقبال السنی ٹیوٹ، سری نگر سے دن اسکالریز نے ایم ٹی کی ڈاکٹری کے لیے تحقیقی کام کیا ۶

- ۱۔ ہد امین الدزاںی اقبال کے خطوط کا تئیندی مطالعہ ۱۹۸۱
- ۲۔ نصرت الدزاںی حالی، اکبر اور البال کی پہامی شاعری ۱۹۸۱
— مقابلی مطالعہ

۱۹۸۱ ۳۔ شفیقہ رسول اقبال اور ہیومنزم

۱۔ تصالیف اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ، ڈاکٹر رفع الدین هاشمی، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۲ء، صفحات ۳۶۰ + ۵۰۳ + ۳۶۰

۲۔ کوائف کے لیے رجوع کیجیئے: جامعات میں اقبال کا تحقیقی اور تئیندی مطالعہ، ڈاکٹر سید معین الرحمن، لاہور، ۱۹۷۷ء، صفحہ ۶۹

۳۔ اقبالیات، شمارہ ۲، اقبال السنی ٹیوٹ، کشمیر ہولیورسٹی، سری نگر، ۱۹۸۲ء، صفحہ ۳۶۹

۴۔ عبداللطیف دستوی، اقبال و بیوو، لاہور، جولائی ۱۹۷۶ء، صفحہ ۱۰۵

۵۔ ڈاکٹر گیان پنڈ، حلائق، الہ آباد، ۱۹۷۸ء، صفحہ ۵۲۶-۵۲۷

کا تین چوتھائی حصہ علامہ اقبال کے انکار اور حوالوں سے مذکون ہے۔“
اس سلسلے کے آخری حوالے کا مأخذ خود مقالہ لگاڑ ڈاکٹر ابصار احمد
بیں جو شعبہ نلاسی پنجاب یولیورسٹی لاہور سے وابستہ ہیں۔ انہوں نے
اپنا تحقیقی کام پروفیسر ایج - ڈی لویس (Prof. H.D. Lewis) کی تحریک
میں مکمل کیا۔

۳

۱۹۷۰ تک یولیورسٹیوں میں مطالعہ اقبال کے تحقیقی اکتساب کا
جالزہ، میں پہلی اقبال عالی کالکرس (منعقدہ لاہور ۲ - ۹ دسمبر ۱۹۷۰ء)
میں بیش کر چکا۔ زیر نظر مقالے کو ۱۹۷۰ء کے بعد ۱۹۸۲ تک
کے ہانچے برس کی حد زمانی میں دلیا ہر کی مختلف یولیورسٹیوں میں اقبال ہر
تکمیل شدہ یا زیر تکمیل تحقیقی کام کی بیش رفت کا ایک جائزہ خیال کرنا
چاہیے جس میں اضافی اور مشورے کی ہر آواز میرے لیے خوشی کا
باعث ہو گی۔

۱۹۸۰ سے ۱۹۸۲ کے ہانچے برسوں میں ہاک و ہند کی مختلف
یولیورسٹیوں میں اقبال ہر جو تحقیقی کام ہایہ تکمیل کو پہنچا، ان کی
علوم تعمیل یہ ہے:

۱۔ ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی :

اتباليات-تصاليف، اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ

پنجاب یولیورسٹی، لاہور، ۱۹۸۱ء

۲۔ ڈاکٹر چمن لال رینہ :

اقبال اور آروپندو

اقبال السٹیوٹ، کشمیر یولیورسٹی ۱۹۸۱ء

۳۔ ڈاکٹر نارا چرن رستوک طاهر :

گوہائی یولیورسٹی، ۱۹۷۸ء
اقبال ہر مغربی اثرات

ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی نے ڈاکٹر وحید قریشی کی، رہنمائی میں کام
مکمل کیا۔ ان کے مقالے کو شعبہ اردو پنجاب یولیورسٹی اور پیشتل کالج،
لاہور سے ”اتباليات“ کے سلسلے کے اوپر مقالے کا امتیاز حاصل ہے۔ ان کا
یہ تحقیقی کام، ہی ایج - ڈی کی ذکری ملنے کے بعد سال ہر ہی میں چوبی

5. Dr. Abdul Lateef :

"From Community to Nation : the Development of the Idea of Pakistan."

Southern Illinois, 1966.

6. Dr. Sam Iftikhar :

"A Pragmatic Approach to the Solution of Educational Problems in Pakistan."

Syracuse, 1968.

7. Dr. Absar Ahmad :

"Concept of Self and Self Identity in Contemporary Philosophy"

London, 1973.

پہلے پانچ اندراجات کے لیے ڈاکٹر ممتاز اے - اور کی کتاب :

"Doctoral Research on Pakistan"

میرا ماندھ ہے ۱ جو پاکستان کے بارے میں ۱۹۶۰ء تک غیر ملکی یولیورسٹیوں میں ڈاکٹریٹ کے لیے قبول کئے گئے مقالات کی بیلیو گرافی ہر مشتمل ہے -

چھٹے درجہ کا ماندھ خود مقالہ نگار ہیں - ڈاکٹر سام انتخار^۲ لاہوری آف کالکرس، واشنگٹن سے وابستہ ہیں اور اقبال انٹریشنل کالکرس، منعقدہ لاہور (۲ - ۹ دسمبر ۱۹۶۷ء) میں امریکی مندوب کے طور پر تشریف لائے تھے - اس موقع پر ڈاکٹر سام انتخار نے بتایا کہ انہوں نے ۱۹۶۸ء میں سراکوس یولیورسٹی، نیویارک سے ڈاکٹر رچرڈ کی زبر لنگرانی مقالہ لکھ کر ہی اپنی - ڈی کی سند حاصل کی - یہ مقالہ جو ابھی شائع نہیں ہوا ہے ڈاکٹر سام انتخار کے بقول : مشرق اور مغرب کے فلاسفہ، سوشل، ہویٹسل اور ایجوکیشنل تصویرات کے مقابلی مطالعے ہر مشتمل ہے اور مقالے

۱۔ مطبوعہ : ہاک بک کارپوریشن، لاہور، اپریل ۱۹۶۶ء

۲۔ ڈاکٹر ممتاز اے - اور نے مقالہ نگار کا نام "سیموول انتخار"

ریکارڈ گھیا ہے جو درست نہیں - انہیں ڈگری ہی ۱۹۶۸ء میں ملی ، ۱۹۶۹ء صحیح نہیں - (ڈاکٹرول ریسرچ آن پاکستان، لاہور ۱۹۶۶ء)

صفحہ ۱۹

اکیس مقالے لکھئے گئے۔ ان میں سے تو انگریزی زبان میں ہیں، ہو اردو زبان میں، ایک جومن، ایک فرینچ، ایک عربی اور ایک فارسی زبان ایک چینی میں۔ ایک مقالے ہر جو انگریزی میں ہے ابھی ڈکٹر تفویض نہیں ہوتی۔ ۱۔ یہی یہیں مقالات ہر دلیا کے نو مالک: (پاکستان، پندوستان، ایران، مصر، چینکو سلوکیہ، الکستان، فرانس، جرمنی اور امریکہ) کی پندرہ یولیورشیون سے ڈاکٹریٹ کی ڈکٹریات دی جا چکی ہیں۔

۱۹۲۲ء سے ۱۹۴۷ء تک کے ۳۵ برسوں میں مندرجہ بالا اکیس مقالات کے علاوہ جو براہ راست اقبال اور ان کے لکھ و فن پر لکھئے گئے، پاک و ہند سے باہر کوئی ایسے تحقیقی مقالات بھی احاطہ تحریر نہیں آئے "اقبال" جن کا مرکزی یا بنیادی موضوع نہیں ہے لیکن جن کا ایک پا بیشتر حصہ اقبال کی تعلیمات اور افکار و تصریفات سے بحث کرتا ہے، ایسے بعض مقالات کے کوائف دلچسپی سے سخالی ملے ہوں گے:

1. Dr. Walter B. Evans :
"The Genesis of the Pakistan Idea :
A Study of Hindu Muslim Relations"
Southern California, 1955.
 2. Dr. Muneeruddin Chughtai :
"Muslim Politics in the Indo-Pakistan Subcontinent."
Oxford, 1960.
 3. Dr. Lini S. May :
"Muslim Thought and Politics in India after 1857."
Columbia, 1963.
 4. Dr. Mushirul Haqq :
"Religion and Politics in Muslim India (1857-1947)".
McGill, 1967.
-

، از: الفشار احمد چشتی،
یونیورسٹی، لاہور، نکران: علامہ علاء الدین صداقتی

بھری اور حالی پر کیا گیا تحقیقی کام آج تک روز اشاعت کا منتظر اور طباعت کی روشنی سے محروم ہے۔ آزاد پر ڈاکٹر ہد صادق کا تھیس، ذکری ملنے کے لیک چوتھائی صدی بعد شائع ہوا جب کہ اقبال انہی زندگی ہی میں تدقیق اور توجہ کا موضوع اور سرکنہ بن گئے تھے، اور ان کے انتقال (۱۹۳۸ء) کے پانچویں ہووس ان پر کہیے گئے تحقیقی کام پر ذکری تقویض ہو گئی اور ذکری تقویض کہیے جانے کے بعد پہلے تھیس ۱۹۴۷ء میں شائع ہی ہو گیا۔ یہ امتیاز اور اختصاص اقبال کے علاوہ اردو شعر و ادب کی کسی دوسری شخصیت کو نصیب نہیں!

۲

اقبال پر ہی ایج - ڈی کا کام کرنے کا اولین اعزاز عشرت حسن الور سکو حاصل ہوا۔ انہ کا مقالہ : "انہ کا مقولہ : The Metaphysics of Iqbal" الگریزی میں ہے اور اس پر انہیں شعبہ للفلسفة مسلم بوئیورمنی، علی گڑھ سے ڈاکٹر سید ظفرالحسن کی ذیر نگرانی کام کی تکمیل پر ۱۹۴۳ء میں ذکری ملی۔ ۱۹۴۴ء میں یہ مقالہ لاہور سے شائع ہوا۔ ۱۹۴۷ء میں اقبال کی صد سالہ تقریبات ولادت کے موقع پر اس مقامی کا اردو ترجمہ کتابی صورت میں سامنے آیا۔^۱

تمام پاکستان ۱۹۴۷ء کے بعد توجہ اقبال پر توجہ بڑھی اور برخطی پاک و پندت سے باہر بھی وہ متعدد یونیورسٹیوں میں اعلیٰ علمی اسٹاد کے لیے تحقیقی کا موضوع بنتے۔ تقسیم پندت ۱۹۴۷ء سے ۱۹۴۷ء تک ۲۷ تیس یوسون میں یعنی علامہ اقبال کے صد سالہ جشن ولادت تک کی حد زمانی میں میرے علم و نظر کی حد تک اقبال پر طات مختلف زبانوں میں پر ایج ڈی کے لیے

۱۔ کتابیان کوائف کے لیے رجوع کیجیے "یامعاث میں اقبال کا تحقیقی اور تنقیدی مطالعہ" از : ڈاکٹر ہد معین الرحمن، لاہور، ۱۹۴۷ء ص ۵۹-۶۰۔

۲۔ اقبال کی مابعدالطبعات، مترجم : ڈاکٹر ہد شمس الدین صدیقی، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۴۷ء، سلسلہ ۹۹۔

- ۱۱- ڈاکٹر حامد حسن پیکروال : اردو شاعری میں فطرت لکاری ۱
الہ آباد ، ۱۹۳۳ء
- ۱۲- ڈاکٹر جگت لوانن پیکروال : ۲ برم چند - حیات اور کارنائیس ۳
لکھنؤ ، ۱۹۳۵ء
- ۱۳- ڈاکٹر عبارت پار خان : بریلوی اردو تنقید کا ارتقا ۴
لکھنؤ ، ۱۹۳۶ء
- ۱۴- ڈاکٹر محمد عزیز : اسلام کے علاوہ مناسب کی تربیج
میں اردو کا حصہ ۵
علی گڑھ ، ۱۹۳۷ء

یہش نظر تعمیل سے ظاہر ہے کہ ”اقبال“ ان چند ممتاز شخصیات میں سے ایک ہیں جن کے ذکر و فکر کو غیر منقسم ہند میں ہی ابیع ڈی کی مطیع بر تحقیقی کام کے لیے اول منتخب کیا گیا۔ اردو شعر و ادب کی کوفی مازہے ہائج صدی کی تاریخ میں اقبال سے پہلے صرف تین اشخاص کو ہاک و ہند یا برون ہند پورپ میں ہی ابیع - ڈی کا موضوع بنایا کیا۔

قاضی محمود بھری کو ان کے انتقال (۱۹۱۷ء) کے قریب سوا دو سو یومن بعد، حالی گوان کے وصال (۱۹۱۸ء) کے کوفی بیس ایکس یومن بعد اور آزاد گوان کے انتقال (۱۹۱۰ء) کے کوفی تیس یومن بعد۔

- ۱- ہفت روزہ، پاری زبان، دہلی، ۸ مئی ۱۹۴۹ء، ص ۳۔
- ۲- ”کیا لطف ہے کہ اردو کے سرکنز لکھنؤ کی بولیورسٹی سے اردو میں سب سے پہلا ہی ابیع - ڈی کرنے والا ایک غیر مسلم (جگت لرانی پیکروال) تھا۔“ (ڈاکٹر گیان چند، حقائق، الہ آباد، ۱۹۴۸ء، ص ۲۲۵)۔
- ۳- ہفت روزہ، پاری زبان، دہلی، ۱۵ جون ۱۹۴۹ء، ص ۳۔
- ۴- طبع اول : الجمن ترق اردو پاکستان، کراچی، ۱۹۴۹ء۔
- ۵- طبع اول : الجمن ترق اردو ہند، علی گڑھ، ۱۹۵۵ء۔

- ۱۔ اردو ناول اور انسانے کا ارتقاء^۱
لندن یونیورسٹی، ۱۹۳۰ء
- ۲۔ اردو غزل اور اس کی نشوونما
۱۸۵۴ء تک^۲
- الہ آباد یونیورسٹی، ۱۹۳۲ء
- ۳۔ دی میٹا فزکس آف اقبال^۳
(مابعد الطبیعتاں اقبال)
علی گڑھ، ۱۹۳۳ء
- ۴۔ لکھنؤ کا دبستان شاعری^۴
علی گڑھ، ۱۹۳۳ء
- ۵۔ دلی کا دبستان شاعری^۵
علی گڑھ، ۱۹۳۳ء
- ۶۔ ڈاکٹر عشرت حسن الور^۶
- ۷۔ ڈاکٹر سید رفیق حسین^۷
- ۸۔ ڈاکٹر ابواللیث صدیقی^۸
- ۹۔ ڈاکٹر نورالحسن پاشی^۹

- ۱۔ فرام ہرده ٹو یارلیمنٹ، یوگم شائستہ اکرام اللہ، لندن، ۱۹۶۷ء، ص ۸۳ -
- ۲۔ ڈاکٹر گیان چند کا یہ کہنا خلاف واقع ہے کہ ”ہندوستانی یونیورسٹیوں میں اردو کے پہلے ڈاکٹر سید رفیق حسین ہیں“:
(الف) آج کل، دہلی، ۱۹۶۷ء، اگست ص ۲۲ -
(ب) تجزیے، دہلی ۱۹۶۳ء، ص ۳۵ -
- ۳۔ ہفت روزہ ہماری زبان، دہلی، ۸ مئی ۱۹۶۹ء، ص ۳ -
- ۴۔ بروفسر عبدالقوی دسوی کا یہ کہنا صحیح نہیں کہ ”یونیورسٹیوں میں تحقیقی کام الہ آباد یونیورسٹی سے شروع ہوا“
[ابلاغ، راجہی، جلد ۱، شمارہ ۱، ۱۹۸۱ء، ص ۸۶، ۱۹۸۱ء، ص ۸۲] -
- ۵۔ طبع اول: شیخ ہد اشرف، لاہور، ۱۹۶۲ء -
- ۶۔ طبع اول: سلسلہ مطبوعات، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ، طبع دوم: لاہور ۱۹۵۵ء -
- ۷۔ طبع اول: انگمن ترقہ اردو، کراچی ۱۹۶۹ء -

کا عہد، زندگی اور کارزارے^۱
لندن یونیورسٹی، ۱۹۳۲ء

نو طرز مرصع^۲ کا تقابل مطالعہ
اور اردو نثر کی تاریخ ابتداء
۱۹۴۵ء

لندن یونیورسٹی، ۱۹۳۳ء

حالی بیانیت شاعر، لقاد اور سوالح
نکار اور اردو ادب پر حالی کے
اثرات^۳

لندن یونیورسٹی، ۱۹۳۵ء

مہد حسین آزاد، حیات، خدمات
اور اثرات^۴
بنجاب یولیورسٹی لاہور، ۱۹۳۹ء

ڈاکٹر سید سجاد حسین:

ڈاکٹر میان تصدیق حسین خالد:

اثرات^۳

ڈاکٹر مہد صادق:

۱۔ ہروئیسر گرسٹوفر شیکل، اینول آف اردو استڈیز، شکاگو،

۱۹۸۲ء، ص ۱۳۸ -

۲۔ ہروئیسر گرسٹوفر شیکل، اینول آف اردو استڈیز، شکاگو،

۱۹۸۲ء، ص ۴۲۸ -

۳۔ ڈاکٹر سید سجاد حسین (۱۹۴۵ء-۱۹۵۵ء) کے حاصلہ
سید شاکر سجاد اور بعض دوسرے مثلاً اہل علم خواجہ حمید الدین شاہد،
ضیاء الدین بری مرحوم کا یہ کہنا درست نہیں کہ ڈاکٹر سید سجاد حسین
نے لندن یونیورسٹی سے "ہند آریائی نلسنی میں بی ایچ - ڈی کی ڈگری
لی"۔ رجوع کریجیے: سب رس، کراچی، اگست ۱۹۸۰ء، ص ۱۶، ص ۱۹۸۰ء،
ص ۱۰ (علی الترتیب) -

۴۔ ہروئیسر گرسٹوفر شیکل، اینول آف اردو استڈیز، شکاگو،

۱۹۸۲ء، ص ۱۳۸ -

۵۔ مقالہ بی ایچ ڈی، محفوظہ بنجاب یولیورسٹی لاہوری، لاہور

کال نمبر: ۷۳۶۸ ص ۴۳۴۹۶۸۹۱ -

۲۔ ڈاکٹر ہدھلیٹا سید :
قاضی مسیحودین بھرپور ، پاریخان صدی
بھرپور کا ایک صوفی شاعر اور

○ ”ڈاکٹر زور (نے) آریائی زبانوں کا تقابلی مطالعہ (ب) اردو
کا تحقیق کام کر کے ہی ایج - ڈی کی ڈگری لی“
(سید جوست الاکرام ، سب رس ، کراچی ، دسمبر ۱۹۴۸ء
جنوری ۱۹۴۹ء ، ص ۱۹) -

”موضوع“ کے بارے میں یہ خلط فہمی خالیاً ”ڈاکٹر گیان چند
اور ڈاکٹر زور کے ایک مکالے پر مبنی ہے :

”ایک بار میں نے بھوپال کے اسٹیشن پر ڈاکٹر زور سے پوچھا
اگر، آپ کو ہی ایج - ڈی کس کتاب پر ملی تھی؟ انہوں
نے کہا کہ ”بندوستانی صوتیات“ اور ”اردو شہ پارے“ پر
چونکہ ڈاکٹر زور کو ہی ایج ڈی کی ڈگری ۱۹۴۹ء میں
مل چکی تھی اور یہ کتابیں اس کے بعد مرتب ہوئیں اس سے
ظاہر ہے کہ ان کا تحقیقی مقالہ ان کتابوں کے نقش اول کا
مرقب ہوا گا۔“

(ڈاکٹر گیان چند ، لسان مطالعے ، لیشنل بک ٹرسٹ ،
انڈیا ، دہلی ۱۹۴۳ء ، ص ۶۶) -

لیکن حقیقت یہ ہے کہ ڈاکٹر زور کے ہی ایج - ڈی کا تھیس اسکول
آف اوریشنل اینڈ افریقنز اسٹڈیز ، لندن یونیورسٹی میں محفوظ ہے اور اس
کا موضوع یہ ہے :

**”A Critical History of Urdu Language and Literature down
to the year 1720.“**

یہ مقالہ آج تک چھا نہیں ہے اور لندن سے باہر کے اسکالرز کے لیے
اس سے استفادہ ممکن نہیں ، اسی لیے گہ بہ قسمیتی سے متعلقہ یونیورسٹی
کے قواعد ، مقالہ نکار کی اجازت کے بغیر ، مقالے کی فوٹو سٹیٹ
تل فراہم کرنے میں سزاہم ہیں - (بروفسرو کریم شیکل ، اینول آف
اردو اسٹڈیز ، شکاگو ، ۱۹۵۲ء ، ص ۱۶۸) -



مذکورہ اصحاب اور موضوعات کے علاوہ ۱۹۵۷ء تک بیرے علم اور یقین گی حد تک بہ ترتیب ذیل اردو ادبیات و شخصیات سے متعلق ان بارہ چودھ م موضوعات پر اہل علم نے تحقیقی کام کی تکمیل کی اور صدر میں مختلف جامعات سے ہی ایج - ڈی کی اسناد پائیں ۔

۱- ڈاکٹر محی الدین قادری زور : اردو زبان اور ادب کی تنبیدی
تاریخ ۱۹۲۰ء تک ۱
لندن یونیورسٹی ، ۱۹۲۹ء

کیوں ، مقالہ بیش نہیں کیا ۔ ۔ ۔ (برسون) بعد انہوں نے ڈی لٹ کی مند افسی کی نہانی اور مقالہ بہ عنوان ”منہب و شاعری“ تیار کیا ۔ ہندوستان کی تمام یونیورسٹیوں میں اردو موضوع پر ڈی لٹ کی مند لینے والے وہ پہلے شخص (بین) ۔ ۔ ۔

(مالک رام ، تذکرہ معاصرین ، جلد ۳ ، مکتبہ جامعہ لمبیڈ ، دہلی ۱۹۴۸ء ، ص ۲۲۰)

۲- ڈاکٹر زور کے ہی ایج - ڈی کے موضوع کے بارے میں ایک عام خلط فہمی ہافی جاتی ہے کہ :

O ”ڈاکٹر محی الدین قادری زور نے ۱۹۲۹ء میں لندن یونیورسٹی سے ہندوستانی لسانیات اور ہندوستانی صوتیات پر ڈکری لی ۔ ۔ ۔“ ڈاکٹر کھان چند :

(ا) آج کل ، دہلی ، اگست ۱۹۶۴ء ص ۲۲ ۔

(ب) تجزیے ، مکتبہ جامعہ لمبیڈ ، دہلی ۱۹۴۳ء ، ۳۵ ۔

O ڈاکٹر زور نے ”آریائی زبانوں کا مقابلہ مطالعہ“ کے موضوع پر لندن یونیورسٹی سے ہی ایج - ڈی کی ڈکری حاصل کی ۔ ۔ ۔
(ڈاکٹر سلیمان اطہر چاوید ، چہرہ داستان ، لیشنل پکلیو ، حیدر آباد دکن ، ۱۹۶۶ء ، ص ۲۶) ۔

ہوا۔ ان کا موضوع تھا: ”جدید اردو شاعری کی خصوصیات و رجحانات“^۱ اردو میں ڈی لٹ کی ایک ناکام کوشش ڈاکٹر سعی الدین قادری زور (۱۹۰۵ء - ۱۹۶۲ء) سے منسوب ہے جنہوں نے ۱۹۲۹ء میں اسکول آف اورینشل اینڈ افریقین اسٹڈیز لندن یونیورسٹی سے پی ایچ - ڈی کی سند حاصل کی۔ ڈاکٹر کیان ہند کے بقول ڈاکٹر زور:

”۱۹۴۹ء میں لندن سے پی ایچ - ڈی کرنے کے بعد ... ڈی لٹ کے لمحے یورپیں پہنچے اور ہرو فیسر جیولز بلاک کی رہنمائی میں ”گجراتی فارم آف پندوستان“ پر مقالہ لکھنا شروع کیا لیکن اسے ہورا نہ کیا ...“^۲

وہ پہ مقالہ کامیابی کے ساتھ ہورا کر لیتھے تو اردو میں ڈی لٹ کی ڈگری حاصل کرنے والے پہلے اسکالر کا امتیاز ان کا مقدار ہوتا ... اردو میں ڈی لٹ کی سب سے پہلی ڈگری حاصل کرنے کا اعزاز ہرسوں بعد، ۱۹۴۷ء میں ڈاکٹر سید اعجاز حسین (۱۸۹۸ء - ۱۹۷۲ء) کو حاصل ہوا۔^۳ یہ سند امتیاز انہیں الہ آباد یونیورسٹی سے ”اردو شاعری ہر منہب کا اثر“ تا ۱۸۵۰ء کے موضوع پر کام کے سلسلے میں عطا کی گئی۔^۴

۱- ”دو برس بعد ۱۹۴۳ء میں ڈاکٹر موبین سنگھ دیوالہ کو ان کے تحقیقی مقالے: ”ہنگامی ادب کا تاریخی چائزہ“ پر پنجاب یونیورسٹی، لاہور سے ڈی لٹ کی ڈگری عطا کی گئی“

(تاریخ یونیورسٹی اورینشل کالج لاہور، ۱۹۶۲ء، ص ۱۴۵)

۲- (الف) لسانی مطالعے، نیشنل بک ٹرست، الہبادا، دہلی،

- ۱۹۴۳ء ص ۲۶۳

(ب) سب رس، کراچی دسمبر ۱۹۴۸ء، جنوری ۱۹۴۹ء
ص ۸۵ -

۳- بفت روزہ ہماری زبان، دہلی، ۸ مئی ۱۹۴۹ء ص ۳ -

۴- ”۱۹۲۸ء میں ایم - اے کی سند لہنے کے بعد (ڈاکٹر سید اعجاز حسین) نے پی ایچ - ڈی کے لمحے ریسٹریشن میں داخلہ لئے لیا تھا، موضوع مقالہ تھا: ”اردو شاعری ہر تصوف کا اثر“ لیکن خدا معلوم

یونیورسٹیوں میں مطالعہ اقبال

(۱۹۸۲ء سے ۱۹۹۴ء تک)

مید معین الرحمن

۱

اردو زبان اور ادیبات سے متعلق موضوعات پر اردو میں پی ایچ - ڈی ولین اسناد بر عظیم ہاک و ہند سے باہر دور سات سمندر ہار پورپ سے ہوئیں۔ اردو ادب سے متعلق ڈاکٹریٹ کی سند فضیلت حاصل کرنے کا انتیاز ڈاکٹر مید عبداللطیف (ولادت: ۱۸۹۱ء، وفات: ۱۹۲۱ء) کو ل ہوا جنہوں نے ۱۹۲۵ء میں کنسس کالج، الگستان کے شعبہ "بڑی سے" اردو ادب پر انگریزی ادب کے اثرات کے موضوع پر کام کی تکمیل کی اور پی ایچ - ڈی کی سند ہائی - ۲

غیر منقسم ہند میں اردو میں پی ایچ - ڈی کی پہلی ذکری اب سے، باون برس پہلے ۱۹۳۱ء میں لکھنؤ یولیورسٹی سے دی گئی۔ ۴۰٪ ڈاکٹر موبن سنگھ دیوالہ (ولادت: مارچ ۱۸۹۹ء) کو حاصل

۱۔ ڈاکٹر گیان چنڈ کا پہ گھنٹا درست نہیں کہ: "اردو کے پہلے نو مرحوم محی الدین قادری زور تھے۔"

(الف) آج کل، دہلی، اگست ۱۹۶۷ء ص ۲۷ -

(ب) قبزیے، مکتبہ جامعہ لمیٹ، دہلی، ۱۹۶۳ء ص ۵۵ -

۲۔ حسن الدین احمد، المجنون، ولا اکیڈمی، حیدر آباد دکن،

۱۹۸۰ء ص ۸۵ -

اقبالیات کا مطالعہ

پرولیسٹر سید ولار عظیم (مسحوم)

مرتبہ

ڈاکٹر سید معین الرحمن

زیرِ نظر کتاب اقبال کے فکر و فن اور بعض صورتوں میں اقبال کی شخصیت کے متعلق ایسے مفہامیں کا جمکونہ ہے جو معاصرین اقبال ہنے ان کی زندگی میں لکھئے۔ ان مفہامیں میں سے اکثر اقبال کے مطالعے میں آئے اور ان میں بعض کے متعلق انہوں نے اپنے خیالات بھی ظاہر کیے، کبھی تحسین و تشکر کی صورت میں اور کبھی تردید و توضیح کے الداڑ میں۔ اقبال نے دوسروں کی کسی ہوئی باتوں کی تردید اور توضیح میں جو مفہامیں اور خطوط لکھئے، وہ ان کے فکر و فن کے طالب علم کے لیے ایک بیش بہا خزانے کی جیشیت رکھتے ہیں۔

جیشیتِ جمکونی اس جمکونے کے مفہامیں کے مطالعے سے سب تنقیدی روئے سامنے آتے ہیں، جو اقبال کے معاصرین نے فکر اقبال اور شعر اقبال کے متعلق اختیار کیے تھے اور جن کی بنا پر ایک خاص طرح کی تنقید وجود میں آئی تھی۔

صفحات : ۳۹ + ۴۰ - قیمت : ۳۶۰ روپے

اقبال اکادمی پا کستان
۱۱۶ - سیکلوڈ روڈ، لاہور

موضع اور میدان اب ہی اہم ہے جو کسی آبلہ ہا کو جان کا ہی کی دعوت دیتے ہیں ۔

ایک — اقبال کے سواعن اور وقائع زندگی کی تعین و تلاش اور دوسرے ، اقبال کے لئے سرمائی کی قدر و قیمت کا تعین — غالباً کو انقال کے کوئی تیس برس بعد حالی مہسر آئے جنہوں نے شاعر غالباً کو ”محض شاعر“ سے بڑھ کر ایک بڑے شخص اور لٹر نگار کے طور پر بھی دریافت اور متعارف کیا ۔ صد سالہ جشن ولات اقبال کے موقع پر ، اقبال کو ہم سب سے رخصت ہونے کوئی چالیس برس گزر چکے ان کی بلند اور غالب شخصیت ، ہنوز انہی بھروس اور یادگار تجزیے کے لئے کسی حالی کی منتظر ہے ۔

چمن میں خوش نوابان چمن کی آزمائش ہے ।

[اقبال عالمی کالکریس منعقدہ لاہور ۲۔ ۹ دسمبر ۱۹۴۵ کے لیے لکھا گیا]

اہنی نگران میں ایضاً تین (فارسی) کی سند کے لیے ہلامہ اقبال کے ہاتھے میں لکھوائی ہوئے ہائج چہ رسالے (مقالات) دکھائئے تھے۔ افسوس کہ ان مقالات (رسائل) کے کتابیاتی کوائنٹ اب ان کے پاس موجود اور محفوظ نہیں۔ منشی فاضل (فارسی) کے لیے لکھئے گئے دو مقالے ہی پنجاب یونیورسٹی کے لائبریری کی زینت ہیں۔ اب یہ امتحان پنجاب یونیورسٹی کے دائرة کار سے خارج ہے۔ یہ مقالات مولانا عبدالمحیمد سالک اور جناب آقا یبدار بخت کی رہبری اور نگران میں تیار ہوئے۔

ایم۔ اے (سیاست) کی ذکری کے لیے اقبال سے متعلق پنجاب یونیورسٹی میں سات مقالے لکھئے گئے۔ یہ سب انگریزی میں ہیں اور ایک استشنی کے علاوہ سب کے سب طبلاء کے حسن رقم کا نتیجہ ہیں اور یہ ستر جناب شوکت علی کے زیر نگرانی مکمل ہوئے ہیں۔ ایم۔ اے اسلامیات کے لیے ہائج مقالے لکھئے گئے ان میں سے تین طالبات کی محنت کا حاصل ہیں۔

Institute of Education and Research، پنجاب یونیورسٹی کے سات مقالوں میں تین طالبات نے لکھئے ہیں، بقیہ چار مقالے تو طبلاء کی مشترکہ کاؤنٹ کا نتیجہ ہیں۔ ایم۔ اے (معاشیات)، ایم۔ اے (تاریخ) اور لائبریری سائنس میں ہو سٹ کریبویٹ ذکری کے لیے ہی پاک ایک ایک مقالہ لکھا گیا ہے۔ اول الذکر دو مقالات بالترتیب رفعت یعقوب اور لسرینہ طاہرہ نے پنجاب یونیورسٹی کے لیے تحریر کیے اور موخر الذکر مقالہ کراچی یونیورسٹی شعبہ لائبریری سائنس کے طالب علم ہد اسلم نے ترتیب دیا ہے۔

۱۹۶۶ء تک مختلف یویورسٹیوں میں ہی ایج ڈی، ڈی لٹ یا ایم۔ اے کے لکھئے گئے یا لکھئے جانے والی ڈیڑھ سو کے قریب تحقیقی اور تنقیدی مقالات اور ان کے موضوعات ہر ایک نظر ڈالی جانے تو ان کے ہم جہتی تنوع کو دیکھ کر ایک خوشگوار طالبیت کا احساس ہوتا ہے۔ اقبال کے فلسفے، ان کے مذہبی عقائد اور سیاسی شعور، ان کے الفکار و تصورات اور ان کے مآخذ، ان کے ذہنی ارتقا اور ان کے لکری سرچشمتوں، ان کے قن شعر، شعری و لٹری تصنیفات، ان کی اردو اور فارسی شاعری اور اس کے اثرات مابعد ہر بعض صورتوں میں اپھا اور قابل توجہ کام ہوا ہے ہائی ہد منجلہ، مباحثہ دیگر، اقبالیات کے دو

پہلا مقالوہ مراہ وابست اقبال سے متعلق نہیں، اُن کے حرفیہ، وہ صفحات صفحہ (۵۵-۵۶) علامہ اقبال کے بارے میں ہیں۔ دوسرا مقالہ انک کی "تاریخی شخصیتوں" کے شرح احوال کا مجموعہ ہے۔ ان تاریخی شخصیتوں کا کلام اقبال میں کہاں کہاں حوالہ آتا ہے یا ان تاریخی شخصیتوں کا اقبال کے نظام فکر سے کیا تعلق ہے؟ اُن کی طرف اشارے ہے کلم کی ابھیت اور افادیت پڑھ جائیں۔

۲

۱۴۳ مقالات میں سے ۹۹ ایم۔ اے (اردو) کے امتحان کے لیے لکھئے گئے، بقیہ ۵۲ میں سے ۲۰ مقالے ایم۔ اے (فلسفہ) کی سند کے لیے مرتب ہوئے۔ مقالہ نکاروں میں سے ایک خاتون کا تعلق مسلم یونیورسٹی علی گڑھ^۱ سے اور ایک کارچی یونیورسٹی سے^۲ ہے۔ باقی سب مقالے پنجاب یونیورسٹی کے لیے تحریر کیے گئے ہیں۔ یونیورسٹی کے لیے دو مقالے شعبہ فلسفہ، کورسٹ کالج، لاہور کی وساطت سے بیش ہوئے۔ ان میں مقالوں میں سے صرف پانچ اردو میں لکھئے گئے ہیں، بقیہ پندرہ انگریزی میں ہیں۔ پروفیسر خواجہ غلام صادق، چنابی تیمِ احمد اور عبدالحقی صاحب ہی نے کام کرانے میں زیادہ انہاک اور اشتیاق دکھایا۔

ایم۔ اے (فارسی) کے لیے اقبال کے بارے میں لکھئے گئے آئندہ مقالے میرے علم میں آئے:

- ۱۔ پنجاب یونیورسٹی، لاہور میں مقالات (۲ طالبات، ایک طالب علم)
 - ۲۔ کراچی یونیورسٹی، کراچی میں مقالات (۲ طلباء، ایک طالب)
- پنجاب یونیورسٹی (شیعہ فارسی) میں اقبال بر جو تحقیقی اور تقدیمی کام ہوا اس کی نگرانی کا تین چوتھائی بوجھہ تنہا ڈاکٹر سید ہدایہ گرم شاہ نے آئیا ہے۔
- ۱۵ اکثر سلسلہ ہدایہ گرم شاہ نے ایک ملاقات میں مجھے یہی نہان کہ ۱۹۷۴ء کے قیام لہران کے زمانے میں مشہد یونیورسٹی کے ڈاکٹر رجائی نے انہیں

1. "Iqbal's Concept of God" by : Jamila Khatoon.

2. "Concept of Perfect man in Iqbal" by : Haseeb Shiekh

۶۔ جموں و گشمیر یولیورسٹی، ایک مقالہ (شخص النساء)
مری نگر:

۷۔ دکرم یولیورسٹی، اجین ایک مقالہ (اشاط زرین)
(شعبہ اردو، مادھو کالج)

سب سے زیادہ یعنی ۵۳ مقالات شعبہ اردو، پنجاب یولیورسٹی اور یونیورسٹی کالج، لاہور کے لیے تیار ہوئے ان میں سے دو طالبات (سیدہ فرزانہ ناپید گیلانی اور میمونہ روحی) نے شعبہ اردو، گورنمنٹ کالج، فیصل آباد (لائل ہور) کے توسط سے اپنے مقالات پر پنجاب یولیورسٹی، لاہور سے ایم۔ اے (اردو) کی سند فضیلت حاصل کی۔ پنجاب یولیورسٹی سے ملحق، شورمنٹ کالج، فیصل آباد، صوبہ پنجاب کا (جن میں تین آرٹس یولیورسٹیاں والیں ہیں) سب سے بڑا اور بڑا سرکاری کالج ہے جہاں ایم۔ اے (اردو) کی سطح پر تدریس کا انتظام اور اہتمام ہے۔

شعبہ اردو، پنجاب یولیورسٹی اور یونیورسٹی کالج، لاہور سے وابستہ آئندہ اساتذہ نے بہ تفصیل ذیل اقبال ہر تحقیقی و تقدیمی کام کی رینائی کی:

۱۔ ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی ۱۷ مقالات (طالبات ۱۱، طلباء ۶)

۲۔ ہرویسر سید وقار عظیم ۱۶ مقالات (طالبات ۱۲، طلباء ۴)

۳۔ ڈاکٹر خلام حسین ذوالفقار ۶ مقالات (طالبات ۴، طلباء ۲)

۴۔ ڈاکٹر وحید قربشی ۵ مقالات (طالبات ۳، ایک طالب علم)

۵۔ ڈاکٹر عبید اللہ خان ۲ مقالات (دونوں طالبات)

۶۔ ڈاکٹر ناظر حسن زیدی ۲ مقالات (دونوں طالبات)

۷۔ ڈاکٹر سید عبداللہ ۲ مقالات (دونوں طالبات)

۸۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ایک مقالہ (بھد فرمان)

پنجاب یولیورسٹی اور یونیورسٹی کالج کے ان اکاؤن مقالات میں سے دو اپنی ختمات کے اعتبار سے نمایاں طور پر مرکزی شدہ ہیں:

۱۔ اردو مکتبہ تکاری، غالبہ اقبال نک گھنی آراء، صفحات: ۶۹۱

۲۔ حکلام اقبال میں تاریخی شخصیتیں ریمالہ لسرین دارا، صفحات: ۶۵۳

”اختصار“ کے اعتبار سے دونوں کا تعلق پنجاب یونیورسٹی سے ہے ۔ ایم۔ اے (فارسی) کے لئے الور سلطانہ کا مقالہ ”اقبال کی فی تراکمپ“ ۹۸ صفحات ہر مشتمل ہے ۔ اس سے قطع لظر کہ ”فی“ سے کیا مراد ہے ؟ اقبال کی فارسی شعری تراکمپ کا یہ قیمتی اشاریہ بڑی محنت اور کاہش کے بعد ۱۹۴۲ء میں سید وزیر الحسن عابدی کی زیر نگرانی مرتب ہوا اس کے پر عکس ”نقشیق پاکستان میں اقبال کا حصہ“ کے موضوع پر ایم۔ اے (سیاست) کا ایک مقالہ صرف ۳۲ صفحات (فل اسکیپ سائز) صفحات ہر مبنی ہے جسے نظر النساء نے ۱۹۵۸ء میں جناب شوکت علی کی رہنمائی میں الگریزی میں لکھا ۔

اقبال پر ایم۔ اے کے ان مقالات میں سے جہاں پیشتر سرسراً یہی اور مخف سر کا بوجہ بلکا کرنے کی غرض سے لکھے گئے ہیں، وہاں بعض مقالے ایسے نہیں ہیں جنہیں ہروفیسر سید وقار عظیم کے بقول^۱ بڑی آسانی سے ہی ابھج۔ ڈی کے مقالوں کے مقابلے میں رکھا جا سکتا ہے ۔

۳

اقبال پر یونیورسٹی کے مختلف امتحانات کے ۱۲۳ مقالات میں سے ۶۹ ایم۔ اے (اُردو) کے لئے لکھے گئے اور ان پر ۶۷ تفصیل ذیل پر عظیم پاک و ہند کی سات یونیورسٹیوں نے اسناد عطا کیں :

- ۱۔ پنجاب یونیورسٹی، لاہور ۵۳ مقالات (۰۳ طالبات، ۱۳ طلباء)
- ۲۔ سندھ یونیورسٹی، حیدر آباد ۸ مقالات (۳ طالبات، ۵ طلباء)
- ۳۔ ہوپال یونیورسٹی ہوپال تین مقالے (دو طلباء ایک طالبہ)
(شعبہ اردو، سرفہ کالج)
- ۴۔ جامعہ عثمانیہ، حیدر آباد دکن دو مقالے (حبیب النساء یگم، خلام عمر خان)
- ۵۔ کراچی یونیورسٹی، کراچی ایک مقالہ (سیدہ شیرین برومن)

۱۔ اور لیتھل کالج میگزین، لاہور جلد ۵، عدد ۱۔ ۳، ۱۹۴۲ء

ہر لکھنے گئے مقالات کی تعداد ۱۶ تھی ۔ وقار عظیم صاحب کے ہیں جو اس (۱۹۶۶ء) ہر عظیم پاک و پند کی کسی بھی یونیورسٹی کے کسی بھی اسٹاد نے اقبال ہر وقار عظیم صاحب سے زیادہ تحقیقی اور تنقیدی کام نہیں کرایا، ولادت اقبال کے صد سالہ جشن (۱۹۷۰ء) کی زمانی حد تک صورت یہ ہے:

۱- ڈاکٹر انتخاب احمد صدیقی (بنجاحب یونیورسٹی) : ۱۶ مقالات

۲- ہروفیسر سید وقار عظیم مرحوم : ۱۶ مقالات

۳- ہروفیسر ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خان (منڈہ یونیورسٹی) : ۸ مقالات

۴- ۱۹۷۰ء کے لسان قیادات میں منڈہ یونیورسٹی (حیدر آباد) کے شعبہ اردو کی سینئر لائبریری تباہ گھر دی گئی اور مختلف علمی و ادبی موضوعات پر ایم۔ اے کے حکمتی سو قلمی مثالی نذر آتش ہو گئے ۔ اس کا توی اسکان ہے کہ ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خان صاحب یا منڈہ یونیورسٹی شعبہ اردو کے دوسرے اساتذہ کی لکرانی میں آٹھ سے زیادہ متعلمين نے اقبال ہر تحقیقی اور تنقیدی کام کیا ہو ۔

بنجاحب یونیورسٹی کے جن دوسرے اساتذہ نے اقبال ہر تحقیقی اور تنقیدی کام کی روایت کو مستحکم بنانے میں لسبتاً زیادہ دل چسپی لی اور خود تحقیقی کام کی ذمہ داری سنبھال آئے کے اسے یہ یہی:

۱- ہروفیسر خواجہ غلام صادق (شعبہ فلسفہ) : ۷ مقالات

۲- ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار (شعبہ اردو) : ۶ مقالات

۳- جناب نعیم احمد (شعبہ فلسفہ) : ۵ مقالات

۴- ڈاکٹر وحید قریشی (شعبہ اردو) : ۵ مقالات

۵- جناب عبدالغالق (شعبہ فلسفہ) : ۴ مقالات

۶- جناب شوکت علی (شعبہ سیاست) : ۴ مقالات

ہروفیسر خواجہ غلام صادق کی لکرانی میں ایم۔ اے کے سات مقالات سے خلیع نظر، فلسفی میں اقبال ہر لی ایج۔ ذی کی ایک سند بھی توفیض ہوئی ۔

ایم۔ اے کے لکھنے گئے ان مقالات میں سے دو انہی "حجم" کی بنا پر نہایاں قرار دلیے جا سکتے ہیں، ایک "طوال" کے لحاظ سے اور دوسرا

۱۴۔ منشیٰ لائل
۱۲۳ مقالات میں سے ۱۱۳، پاکستان کی قیم یولیورسٹیوں میں
لکھی گئی:

- ۱۔ پنجاب یونیورسٹی، لاہور: ۹۸ مقالات
- ۲۔ مندہ یولیورسٹی، حیدر آباد: ۸ مقالات
- ۳۔ کراچی یولیورسٹی، کراچی: ۷ مقالات

ایک مقالیٰ ہر امریکن یولیورسٹی آف بیروت، لبنان سے اور ایک ہر
قاہرہ یولیورسٹی، مصر سے ڈگری مل۔ بیروت یولیورسٹی والا مقالہ
الگریزی میں ہے اور قاہرہ یولیورسٹی کے لیے لکھا جانے والا مقالہ عربی
میں ہے اور یہ دونوں مقالیٰ لاہور میں چھپ چکے ہیں، باقی آئندہ مقالیٰ
پہنودستان کی ان پانچ یولیورسٹیوں میں پھش کیجئے گئے:

- ۱۔ یہوپال یولیورسٹی یہوپال (تبن مقالات)
- ۲۔ جامعہ ہٹانیہ، حیدر آباد دکن (دو مقالات)
- ۳۔ مسلم یولیورسٹی، علی گڑھ (ایک مقالہ)
- ۴۔ جموں و کشمیر یولیورسٹی، سری نگر (ایک مقالہ)
- ۵۔ وکرم یولیورسٹی، اجین (ایک مقالہ)

ان آئندہ مقالات میں سے پانچ طالبات نے تحریر کیے ہیں، چار اردو
اور ایک شعبدہ فلسفہ کے لیے انگریزی میں۔ طالبا کے تینوں مقالے اردو میں
ہیں، ایک کوئی زیور طبع سے آرامستہ نہیں ہوا۔

پاکستان میں لکھی گئی ۱۱۳ مقالات میں ۶۸، طالبات کے زور
قلم کا نتیجہ ہیں اور ۵۴ مقالے ۲۹ طالبا کی مشترکہ مسامعی کا حاصل ہیں۔
مجموعی طور پر ۸۹ مقالات اردو میں لکھی گئی ہیں اور ۲۲ انگریزی میں۔
ان ۴۸ میں سے ۱۱، طالبات کے تحریر کردہ ہیں۔

یولیورسٹی ڈگری گئی لکھی گئی ان مقالات کی تعداد کا فرض ہیں
نہ اور معتبر اہل علم کے سپرد رہا ہے۔ ستمبر ۱۹۷۰ء میں ہرویسٹر شہد
وقار عظیم، شبید اردو پنجاب یونیورسٹی ایلوگنٹل کالج، لاہور سے اکھس
ہوس کی منصبیں واہستگی سکے بعد سبکدوش ہوئے تو ان کی تعداد جیسے الیال

۹۔ ہارورڈ یونیورسٹی^۱

بھار یونیورسٹی (مظہر ہور) میں تین اور مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ میں دو امتحاب اقبال پر تحقیقی کام میں مصروف ہیں، باقی جامعات سے ایک ایک رسروج اسکالر وابستہ ہے۔

۲

علام اقبال پر ڈاکٹریٹ کی سطح کے تحقیقی و تقدیمی کام سے قطع لظر، یونیورسٹی اور بعض دوسری ڈگریوں کی جزوی تکمیل کے سلسلے میں میری تلاش اور تحقیق کے مطابق پہنچتی ہوئی پہنچیں۔ سوں میں دنیا کی دس یونیورسٹیوں میں اقبال پر ۱۰۳ مقالات مرتب ہوئے۔ یہ مقالات جن بارہ مختلف ڈگریوں کے حصول کے لیے لکھئے گئے، ان کی تفصیل یہ ہے:

- ۱۔ ایم۔ اے (اردو) ۶۹ مقالات (طلباں ۲۲، طالبات ۷۷)
- ۲۔ ایم۔ اے (فلسفہ) ۲۰ مقالات (طلباں ۷، طالبات ۱۳)
- ۳۔ ایم۔ اے (فارسی) ۸ مقالات (طلباں ۴، طالبات ۴)
- ۴۔ ایم۔ اے (سیاست) ۷ مقالات (طلباں ۶، ایک طالبہ)
- ۵۔ ایم۔ اے (اسلامیات) ۵ مقالات (طلباں ۴، طالبات ۳)
- ۶۔ ایم۔ ایل (ایجوکیشن) ۷ مقالات (۴ مقالے و طلباء کی مشترکہ مساعی، ۳ مقالے ۳ طالبات کے)
- ۷۔ ایم۔ اے (ایجوکیشن) ایک مقالہ (مقالہ نکار: میان ہد طبلیل)
- ۸۔ ایم۔ اے (معاشیات) ایک مقالہ (مقالہ نکار: رفتہ یعقوب)
- ۹۔ ایم۔ اے (ناریج) ایک مقالہ (مقالہ نکار: نسرینہ طاہرہ)
- ۱۰۔ ایم۔ اے (عربی) ایک مقالہ (مقالہ نکلو: سعین عبدالحید ابراہیم)
- ۱۱۔ ایم۔ اے (لاتینی سائنس) ایک مقالہ (مقالہ نکار: ہد اسلام)

۱۔ ڈاکٹر این میری شمل کی نظر نگرانی: الہیسیات اور اقبال کے تصور الہیس کا ہس منظر

اقبال—آج بھی مغرب اور شرق کی متعدد یولیورسٹیوں میں تحقیق کا موضوع ہے۔ اقبال کی ولادت کے صد سالہ جشن ۱۹۷۷ کی زمانی حد تک میرے علم و بقین کے مطابق بر عظیم ہاک و ہند اور دیار مغرب کی کم و بیش درج ذیل لو یولیورسٹیوں میں اقبال ہر ہی ایج - ڈی کی سطح کا تحقیقی اور تنقیدی کام زیر تکمیل ہے:

- ۱۔ بھار یولیورسٹی ، مظفر پور ، بھار^۱
 - ۲۔ مسلم یولیورسٹی ، علی گڑھ^۲
 - ۳۔ دہلی یولیورسٹی ، دہلی^۳
 - ۴۔ بھوپال یولیورسٹی ، بھوپال^۴
 - ۵۔ جبل پور یولیورسٹی ، جبل پور^۵
 - ۶۔ جموں و کشمیر یولیورسٹی ، سرینگر^۶
 - ۷۔ سندھ یولیورسٹی ، حیدر آباد ، جامشورو^۷
 - ۸۔ پنجاب یولیورسٹی ، لاچور^۸
-

- ۱۔ (الف) عبدالحق عادل : "اقبال کا سیاسی شعور"^۹
- (ب) ہد خان فہیم : "اقبال کے بعد اردو نظم"^{۱۰}
- (ج) منظور عالم لعلی : "اقبال کی غزل گوئی"^{۱۱}
- ۲۔ (الف) نیکم حامدہ مسعود : اردو میں نظریہ شاعری—ولی سے اقبال تک"^{۱۲}
- (ب) قاضی عبید الدارحسن پاشی : "اقبال کا نن"^{۱۳}
- ۳۔ شہناز اختر : "اقبال کے فکر و نن کے ساجی اور ثقافتی رشتے"^{۱۴}
- ۴۔ ہد ایوب : "اقبال اور اردو غزل"^{۱۵}
- ۵۔ قمر جیلان : "اقبال ہر قرآن کا اثر"^{۱۶}
- ۶۔ تارا چرن رستوگی : "اقبال ہر مغربی اثرات"^{۱۷}
- ۷۔ رفعت علی خان : "اقبال کا ذہنی ارتقاء"^{۱۸}
- ۸۔ رفیع الدین پاشی : "تصالیف اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ"^{۱۹}

ان تحقیقی مقالات میں سے بیشتر چھپ چکے ہیں۔ بعض ہے تمام و کمال اور کچھ جزوآ۔ ہی ایچ۔ ڈی کے ان ۲۱ مقالات میں سے تین، خواتین کی تحقیق و تلاش اور محنت و ریاضت کا ثمر ہیں۔ یہ سب مقالے انہی انہی مضمون اور میدان کے معتبر اور ممتاز معلمین اور تحقیقیں کی رہنمائی میں لکھے گئے۔ ان عالموں کے اہم کام کے معیاری ہونے کی بدیہی خواست ہیں۔ ۱

ان اکیس مقالات کے علاوہ جو براہ راست اقبال اور ان کے فکر و فن ہر لکھنے، جنوں کیلیفورنیا یونیورسٹی، میکنکل یونیورسٹی، کولمبیا یونیورسٹی، جنوں الی نوائیں یونیورسٹی اور سراکیوس یونیورسٹی (بیوپارک) سے ہائی ایسے تحقیقی مقالات ہر ہی ایچ۔ ڈی کی اسناد تفویض کی گئی ہیں جو براہ راست اقبال پر نہیں لیکن جن کا بیشتر حصہ اقبال اور ان کے انکار و تصورات سے بحث کرتا ہے۔ ۲

ہی ایچ۔ ڈی سے بڑھ کر اقبال پر ڈی لٹ کے ڈگری کے لیے لکھنؤ یونیورسٹی کے شعبہ فارسی کی ڈاکٹر آصفہ زبانی، تحقیقی کام میں معروف ہیں، ان کا موضوع ہے:

“Dr. Sir Muhammad Iqbal and his Persian Poetry—A Critical Survey.”

یہ کام ڈاکٹر آصفہ زبانی کے حسب خواہ مکمل ہو گیا تو اقبال پر ڈی لٹ کی سند فضیلت حاصل کرنے والی سب سے پہلی اسکالر ہونے کا اعزاز اور امتیاز ان کا مقدر ہو گا।

۱۔ مثلاً (i) اردو: بابائی اردو ڈاکٹر مولوی عبدالحق، پروفیسر

رشید احمد صدیقی۔

(ii) فلسفہ: پروفیسر ایم۔ ایم۔ شریف، ڈاکٹر سید ظفر

الحسن، پروفیسر خواجہ خلام صادق، ڈاکٹر مسی۔

اسے۔ قادر۔

(iii) فارسی: ڈاکٹر حسین خطیبی۔

(iv) سیاست: ڈاکٹر منیر الدین چفتانی۔

۲۔ تفصیل کے لیے رجوع کوچھیے: جامعات میں اقبال کا تحقیقی اور

تقدیمی مطالعہ، از: ڈاکٹر سید معین الرحمن مطبوعہ: اقبال اکادمی

- ۵۔ عین الشمس یولیورسٹی ، قابره شعبہ عربی میں ایک ذکری ۱
 - ۶۔ کراچی یولیورسٹی ، کراچی شعبہ اردو میں ایک ذکری ۲
 - ۷۔ الہ آباد یولیورسٹی ، الہ آباد شعبہ اردو میں ایک ذکری ۳
 - ۸۔ گور کھوہر یولیورسٹی ، گور کھوہر شعبہ اردو میں ایک ذکری ۴
 - ۹۔ چارلن یولیورسٹی پر اگ ، چیکو سلوواکیہ شعبہ اردو میں ایک ذکری ۵
 - ۱۰۔ بہار یولیورسٹی ، مظفر پور بہار شعبہ اردو میں ایک ذکری ۶
 - ۱۱۔ جامعہ عثمانیہ، حیدر آباد دکن شعبہ اردو میں ایک ذکری ۷
 - ۱۲۔ بیرس یولیورسٹی ، فرانس شعبہ "فلسفہ" میں ایک ذکری ۸
 - ۱۳۔ مار برگ یولیورسٹی ، جرمی شعبہ "دینیات" میں ایک ذکری ۹
 - ۱۴۔ کلیر ماونٹ یولیورسٹی ، امریکہ شعبہ "فلسفہ" اور اس کا مأخذ و مقصد" از : ڈاکٹر ماؤنٹ یولیورسٹی ۱۰
 - ۱۵۔ شکاگو یونیورسٹی ، امریکہ شعبہ دینیات میں ایک ذکری ۱۱
-

- ۱۔ "رسالت، الغلود" (جاوید نامہ ، ترجمہ مع تشریح و تعلیقات) از : ڈاکٹر محمد السعید جمال الدین ، قابره
- ۲۔ "اسلامی تصوف اور اقبال" از : ڈاکٹر ابو سعید نور الدین ہم۔ "اقبال کا فلسفہ خودی اور اس کا مأخذ و مقصد" از : ڈاکٹر آصف جاہ کاروانی
- ۳۔ "اقباليات کا تنقیدی جائزہ" از : ڈاکٹر عبد الحق
- ۴۔ "Life and Works of Iqbal" از : ڈاکٹر جان ماریک
- ۵۔ "فوق البشر کا تصور اور اقبال کا مردِ مونمن" از : ڈاکٹر حاتم سہر
- ۶۔ "اقبال کا تصورِ انسانِ کامل" از : ڈاکٹر غلام عمر خان
- ۷۔ "عبد اقبال — فلسفی شاعر" از : ڈاکٹر مسعود حسین
- ۸۔ "اقبال کے مذہبی افکار" از : ڈاکٹر محمد الور علی
10. The Concept of Personhood in the Thought of Martin Buber ; Disetz Sazibi & Muhammad Iqbal" by : Dr. Natividad Gatbonton Barrauda.
11. "The Contribution of Sir Muhammad Iqbal to Modern Islamic Thought," by : Dr. H. J. Singh.

لکھئے گئے۔ ان میں یہ دس انگریزی زبان میں ہیں، چھ اردو میں، ایک چیک زبان میں، ایک جرمنی، ایک فرینچ، ایک عربی اور ایک فارسی زبان میں۔ ایک بقالی ہر جو انگریزی میں ہے اور شعبہ علوم اسلامیہ پنجاب یونیورسٹی، لاہور کے لیے لکھا گیا، ابھی ڈگری تفویض نہیں ہوئی۔ اپنیہ نیس مقالات ہر دلیا کی ان پندرہ یونیورسٹیوں سے ہیں ایج - ڈی ک اسناد عطا ہوئیں:

۱۔ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ چار ڈگریاں: تین شعبہ فلسفہ^۲ میں ایک اردو میں^۳۔

۲۔ پنجاب یونیورسٹی، لاہور تین ڈگریاں: دو شعبہ فلسفہ^۴ میں ایک سیاست میں^۵

۳۔ درہم یونیورسٹی، انگلستان شعبہ فلسفہ میں ایک ڈگری^۶

۴۔ تهران یونیورسٹی تهران شعبہ فارسی میں ایک ڈگری^۷

”Iqbal's Concept of Religion“ از: ہروفسر افتخار احمد

چشتی (نیصل آباد)۔

2. (a) The Metaphysics of Iqbal by: Dr. Ishrat Hasan Enver.

(b) The Place of God, Man and Universe in the Philosophic System of Iqbal : Dr. Jamila Khatoon.

(c) Sri Aurobindo and Iqbal : Dr. M. Rafiq.

۳۔ ”لطالعہ“ تلمیحات و اشارات اقبال“ از: ڈاکٹر اکبر حسین قریشی

4. (a) Iqbal's Philosophy of knowledge : Dr. Muhammad Maruf.

(b) The Impact of Rumi upon the Religious Thought of Iqbal : Dr. M. Nazeer.

5. The Political Philosophy of Iqbal : Dr. Parveen Feroze Hasan.

6. An Analysis of the Philosophical Ideas and Works of Iqbal : Dr. Riffat Hasan

۷۔ ”شرح حال و آثار و مبک اشعار و افکار اقبال“ از: دکتر سید
دکرم شاہ

یونیورسٹیو میں مطالعہ اقبال

(صد سالہ جشن ولادت ۱۹۰۶ء تک)

سید معین الرحمن

۱

علام اقبال ہمارے شعر و ادب کی اُن خوش قسمت استثنیات میں سے ہیں جو انہی زندگی ہی میں اہل علم کی توجہ کا سرکز بن جاتی ہیں۔ گزران وقت کے ساتھ ساتھ اُن کی محبویت اور سرکزیت بڑھتی ہی جا رہی ہے۔ ہماری جامعات کا وہ بالخصوص بہت محبوب اور سرکوب موضوع ہی اور دیے ہیں اور یہ صرف ہماری پاکستانی یونیورسٹیوں ہی کی بات نہیں، اقبال کا مطالعہ مشرق اور مغرب کی متعدد یونیورسٹیوں میں ہوا ہے اور یہ تحقیقی و تئییدی مطالعہ صرف اردو ہی میں نہیں دنیا کی متعدد زبانوں میں ہوا ہے۔ اقبال اور ہم ابوج ڈی کا سب سے پہلا کام اقبال کے انتقال کے پانچ برس بعد ۱۹۷۳ء میں سامنے آیا۔

۱۹۷۳ء سے ۱۹۷۴ء تک کے بینتیوں برسوں میں میرے علم و نظری حد تک اقبال ہر سات مختلف زبانوں میں ہم ابوج ڈی کے لیے اکیس مقالے

از : "The Metaphysics of Iqbal" - ڈاکٹر عشرت حسن الور مسلم یونیورسٹی علی گڑھ، ۱۹۷۳ء نگران کار : ڈاکٹر سید ظفر الحسن (علیہک) ۱۹۷۴ء میں پہ مقالہ لاہور سے شائع ہوا (ص ۹۱) - جشن ولادت (۱۹۷۴ء) کے موقع پر اس مقالے کا اردو ترجمہ "اقبال کی ما بعد الطبیعتات" کے عنوان سے شائع ہوا - (ص ۹۹، مطبوعہ اقبال اکادمی، لاہور) نہ ترجمہ ڈاکٹر ہد شمس الدین صدیقی کی مسامعی جملہ کا نتیجہ ہے۔

علامہ اقبال کے نیغام و انکار کو ترک بھائیوں تک پہنچا سکیں۔ اُسی حال دسمبر میں مولانا روسی کے موقع پر ایک "باز پھر ڈاکٹر جاوید اقبال" کو مدعو کیا گیا۔ امن موقع پر مولانا روسی کے شہر قونینہ میں ان کی تقاریر کا ترجمہ ترک زبان میں پیش کرنا میرے ذمہ تھا۔ جس وقت ڈاکٹر جاوید اقبال نے مولانا روسی سے عقیدت کی وجہ سے یہ کہا کہ قونینہ کی خاک بھی میرے لیے سرمی سے زیادہ اہمیت رکھتی ہے اور جب میں نے یہ ہی الفاظ ترک زبان میں ادا کیجئے تو سامنیں بے حد جذباتی ہو گئے اور کئی لوگوں کی آنکھوں میں آنسو تیز رہے تھے۔ جاوید اقبال اس کے چشم دید کوہ ہیں کہ قونینہ کا بھی بھہ حکیم الامت علامہ اقبال کے نام سے واقف ہے اور وہاں پہنچنے کے بعد ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ہم ہا کستان کے کسی شہر میں ہیں۔

گو علامہ اقبال کبھی ترک یا قونینہ تشریف نہ لائے تھے تاہم قونینہ پہنچنے کے بعد ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے "پیر روسی" اور "مرید بندی" ایک دوسرے سے آشنا تھے اور لوگ بھی ایسا تاثر دیتے ہیں گویا کہ مولانا روسی کی طرح علامہ اقبال بھی ان کا قومی شاعر ہے۔ بھی وجہ ہے کہ مولانا روسی کے مزار کے قریب علامہ اقبال کی ایک یادگار تعمیر کی گئی ہے۔ یہ یادگار پیر و مرید کے وصال کا زندہ جاوید مجسم ہے اور یہ یاد دلاتا ہے کہ "عصر حاضر کے مولانا" یعنی علامہ اقبال انہی مرشد حضرت مولانا جلال الدین روسی کی خدمت میں عقیدت کے پھول نپھاوار کر رہے ہیں۔

ہے۔ میرا ذائق مشاہدہ ہے کہ دو رجید کے قرک دانشور علامہ اقبال کے کلام اور انکار ہے ہے حد متاثر ہیں۔

۱۹۷۳ء میں مولانا جلال الدین رومی کی سات سو سالہ برسی کے موقع پر قولیہ میں بین الاقوامی سینمینار منعقد کیا گیا تھا۔ اس موقع پر پاکستان سے ڈاکٹر نبی بخش بلوج سابق، وائس چانسلر اسلامیہ یونیورسٹی اسلام آباد کو مدعو کیا گیا تھا۔ شریف الحسن مرحوم جو اس زمانے میں میشو میں ڈھنی سیکرٹری جنرل کے عہدہ پر فائز تھے اور میں بھی، اس کے علاوہ ہماری جانی پڑھانی شخصیت اور اقبال کی پرستار پروفیسر اینی میری شامل ہیں اس سینمینار میں مدعو تھیں۔ اس موقع پر مختلف مقررین نے اپنے عالمانہ مقابلوں میں مولانا رومی کے ساتھ ساتھ ”عصر حاضر کے روسی“ کو بھی زبردست خراج عقیدت پیش کیا۔

۱۹۷۶ء میں علامہ اقبال کے صد سالہ یوم ولادت کے موقع پر پاکستان میں ایک بین الاقوامی کانگرس کا اہتمام کیا گیا تھا۔ اس موقع پر ترک سے سات دانشور اور اقبال کے پرستار مدعو کئے گئے جن میں ڈاکٹر لطفی دوغان (Dr. Lutfi Dogan) چوامس وقت بلند ایجوت (Bulunt Ecevit) کی حکومت میں وزیر مذہبی امور تھے، پروفیسر ڈاکٹر سعدی ارماسک (Prof. Dr. Sadi Irmak) سابق وزیر اعظم تھی اور اس وقت وہ ترک پاکستان کا ہرل ایسوسی ایشن کے ہمدر بھی تھے، پری حان آریبوں (Perihan Ariburun) فواد بیرام اوغلو (Fuat Bayramoglu) سابق سیکرٹری جنرل وزارت خارجہ ترک نوزٹ یا یہیں طاس Nevzet Yalcintas مابر اقتصادیات اور ساق ڈائریکٹر جنرل ترکش نی وی اور ریڈیو اور پروفیسر ڈاکٹر عبد القادر قره حان کے نام قابل ذکر ہیں۔ ترک وفد نے اس موقع پر حکیم الامت کی حیات اور فلسفے پر روشنی ڈالی اور عالمانہ مقالات پیش کیے۔

علامہ اقبال کے صد سالہ یوم ولادت کے مسلسلے میں ورے ترک میں ترک حکومت، ترک پاکستان ثقافتی جمیعتوں اور سفارتخانہ پاکستان کے اشتراک سے ایک مربوط پروگرام مرتب کیا گیا۔ علامہ اقبال کے انکار کو فروع دینے اور حکیم الامت کو خراج عقیدت پیش کرنے کے لئے حکومت ترک نے، مئی ۱۹۷۸ء کو جشن جاوید اقبال کو لیکھر دینے کے لیے ترک مدعو کیا۔ چنانچہ ڈاکٹر جاوید اقبال کے لیے القرہ، قوبیہ اور استانبول میں لیکھروں کا التفاظ کیا گیا تاکہ ان مقامات پر وہ

مکمل کر لیا ہے۔ یا ایسی کچھ کام باقی ہے۔ ویسے اتنا، ہر فر گھر دیوب کہ حکیم الامت کے صد سالہ یوم ولادت کے موقع ہر ۱۹۴۳ء میں مدام بھری حان، گھو بھی پاکستان مدعو کیا گیا تھا۔

بروفیسر قارلان کے بعد ترکی کی ایک اور اہم علمی شخصیت ہروفیسر ڈاکٹر عبدالقدیر قرہ حان (Professor Dr. Abdul Kadir Karahan) کا ذکر نہ کیا جائے تو یہ لا انصاف ہو گی۔ ہروفیسر قرہ حان پہلے ہمیں سال ہے ترک پاکستان کاچرل ایسوسی ایشن سے واپسی ہیں۔ اور پہلے پندرہ ماں ہے وہ ان ایسوسی ایشن کے صدر منتخب ہوتے آ رہے ہیں۔ ڈاکٹر قرہ حان (Dr. Karahan) متعدد بار حکومت پاکستان اور اقبال اکادمی کی دعوت ہر پاکستان تشریف لا چکے ہیں اور ہمارے ملک کے علمی حلقوں میں وہ جانی پہنچانی شخصیت ہیں خاص طور پر آج کی مجلس میں کئی احباب ہروفیسر قرہ حان کے شخصی دوست ہم میں موجود ہیں۔ وہ بخوبی جانتے ہیں کہ ہروفیسر قرہ حان پاکستان کے عظیم دوست اور علامہ اقبال کے پرستار ہیں اور ترکی میں اقبال شناسی میں انہوں نے گران قدر خدمات انجام دی ہیں۔

جمهوریہ ترکیہ کے قیام کی پہاڑوں سالگرہ کے موقع ہر ۱۹۴۳ء میں سینتو کی طرف ہے ہروفیسر عبدالقدیر قرہ حان کی تحریر کردہ ایک کتاب "Dr. Muhammad Ikbal ve Eserlerinden Secmeler" ڈاکٹر ہد اقبال اور ان کا منتخب کلام، ترک زبان میں شائع کی گئی۔ اس کتاب میں پہلی بار علامہ اقبال کے منتخب اردو کلام کا ترک ترجمہ اردو متن کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ اردو سے ترک میں ترجمے کا شرف اس ناجز سکو اور سکراچی یولیورسٹی کے شعبہ تاریخ اسلام کے ایسوں ایسٹ ہروفیسر ڈاکٹر ہد صابر گھو حاصل ہے۔

مختلف ادوار میں مختلف حیثیتوں سے مجموعی طور مجھے تبکی میں کیا رہ سال قیام کرنے کا موقع ملا۔ اس دوران میں مجھے علامہ اقبال کے سلسے میں منعقد ہونے والی مجالس اور مذاکرات میں شمولیت کے موقع ملتے رہے۔ کئی موت涓وں ہر میں نے "علامہ اقبال کا بیام" اور "اقبال اور روسی" کے موضوعات پر ترک زبان میں مقالے لکھی ہڈھے۔ علامہ اقبال کے اکابر ہر میرے چند مقالے ترک زبان میں شائع ہو چکے ہیں۔ ان مجالس میں میرا ترکی کے داشتوروں اور ملکروروں سے تعارف لکھی ہوتا رہا۔

۱۹۶۰ء میں، ”زبور عجم“ (Zebur-u Acemden Seccmeler) ”رموز بے خودی“ (Esrar re Rumuz) (1960ء میں، ”ضرب کلیم“ (Hicax Armagani) کا (Darb-i K. lim) ۱۹۶۸ء میں ”ارمنان حیجاز“ (Armenan Hayaz) تارلان نے اقبال کے افکار و تصورات کو تشریح میں اہم مقالات و مضامین بھی پاکستان پوسٹ (Pakistan Postasi) ترکی زبان میں سفارت خانہ پاکستان کی طرف سے شائع ہونے والا ماہوار میگزین) اور دیگر رسائل میں شائع کروائے۔ پروفیسر تارلان کے سلسیلے میں اتنا عرض کرلا ضروری سمجھتا ہوں کہ ۱۹۵۲ء میں اقبال اکادمی نے پروفیسر تارلان کو پاکستان آنے کی دعوت دی تھی اور انہوں نے یہاں اقبال پر لیکچر بھی دیشے تھے۔ پروفیسر تارلان عرصہ دراز تک ترک پاکستان کا ہجر ایسوسی ایشن کے اعزازی صدر کے فرائض انجام دیتے رہے ہیں اور اسی پلیٹ فارم سے انہوں نے اقبال شناسی کا اہم کام اپنے ذمہ لیا۔ ایک ایسا وقت ابھی آیا کہ ترک میں علامہ اقبال اور پروفیسر تارلان لازم و ملزمون بن گئے اور وہ اپنی زندگی کے آخری لمحات تک اقبال شناسی کا فریضہ انجام دیتے رہے۔ پروفیسر تارلان کے علاوہ اقبال کے اور بھی کچھ شیدائی اور پروانے تھے، جنہوں نے اقبال کے کلام اور افکار کو ترک زبان کا جامہ پہنا�ا۔ ان میں جانب قورو جو (A.U. Kurucu) بھی شامل ہیں۔ ان کی کتاب Buyuk Islam Sairi Dr Muhammad Ikbal کے چھ لیکچروں کے مجموعے The Reconstruction of Religious Thought in Islam کا ترک ترجمہ جانب صوفی حری (Safi Huri) نے Islam'da Dini Tefsikurun Yeniden Tesekkulu (البيات الإسلامية) ۱۹۶۰ء میں استانبول میں چھووا گر شائع کیا۔ بری حان آریبورن (Perihan Ariburun) جو ترک سینیٹ کے سابق چیرمین جنرل آریبورن (General Tekin Ariburun) کی زوجہ ہیں اور علامہ اقبال کے کلام کی پرستار، انہوں نے ۱۹۷۹ء میں علامہ اقبال کے چھ لیکچروں کا دوبارہ ترکی میں ترجمہ کرنے کا ارادہ کیا تھا اور سفارتخانہ پاکستان کی طرف سے علامہ اقبال کی کتاب کی ترجمہ اور سکنا بری حان نے ترجمہ Islam میں انہیں سہی کی گئی تھی۔ کہہ نہیں سکتا بری حان نے ترجمہ

مقامات پر علامہ اقبال کی حیات ، کلام اور پیغام کو ترکوں سے متعارف کرایا۔ اس کے علاوہ بانی پاکستان قائد اعظم ہدھی جناح اور علامہ اقبال کی بوم ولادت اور بوم وفات پر اجتیعات کے العقاد کا باقاعدہ سلسلہ جازی کیا گیا جس میں ترکی کے دالشور ، معزز سیاستدان ، مفکرین اور علماء اقبال کے بروستاروں کو مدعو کیا جاتا ہے۔ اس کا یہ لتیجهہ برآمد ہوا کہ ترکی میں اقبال شناسی کو فروع حاصل ہوا اور عوام اقبال کے کلام میں گہری دلچسپی لینے لگئے اور سرعت سے علامہ اقبال کے نارسی کلام کا ترکی زبان میں ترجمہ شائع ہونے لگا۔

منافری تعلقات قائم ہونے کے بعد ترک پاکستان کا ہر ایسوں ایشن کا قیام عمل میں آیا۔ اس غیر سرکاری جمیعت نے دونوں ملکوں کے تعلقات کو فروع دینے کے علاوہ اقبال کو ترکی میں متعارف کرانے میں بھی بڑا اہم کردار ادا کیا ہے۔

جناب شریف الحسن مر حوم کا ترکی میں مختلف ادوار میں دس گیارہ سال قیام رہا۔ بھیثیت پاکستان کے ہریں اتناشی ، قولصلیت جنرل اور ڈھنی سیکریٹری جنرل سینٹر ان کی خدمات نا قابل فراموش ہیں۔ انہوں نے اپنی زندگی کا مشن ، اقبال کے کلام و پیام کو ترکی میں متعارف کرالا بنا لیا تھا۔ اتفاقاً ان کے قیام کے دوران میں بھی ترکی میں اولاً اعلیٰ تعلیم کے سلسلے میں (۱۹۶۲-۱۹۶۴) اور بھر بھیتیت ریسرچ فیلو اور بانی انجمن اردو اور مطالعات ثقافت پاکستانی (۱۹۷۴-۱۹۷۵) استالیبول یونیورسٹی اور آخری بار بھیتیت کاچرل کولسلر (۱۹۷۷-۱۹۷۸) انقرہ میں رہا۔ اس لیے مجھے شریف الحسن مر حوم سے اکثر و پیشتر ملاقات اور تبادلہ خیالات کا موقع ملتا رہتا تھا۔ میں ان کی شخصیت اور اقبال سے والہا عقیدت سے بے حد متأثر تھا۔ شریف الحسن نے استالیبول میں پاکستان قولصلیت جنرل کو علم و ادب اور مطالعات اقبال کی دانشگاہ بنا دیا تھا۔ اس زمانے میں ترک پاکستان کاچرل ایسوں ایشن استالیبول کے صدر ہرونسیر ڈاکٹر علی نہاد تارلان تھے۔ ہرونسیر تارلان کو علامہ اقبال سے بے الہا عقیدت اور والہا عشق تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اس زمانے میں (۱۹۶۸-۱۹۶۰) پاکستان قولصلیت جنرل میں بفتہ وار اجتیعات ہوا گرتے تھے اور اقبال کے کلام ہو بھٹ و بباختہ ہوا کرتا تھا۔ یہی وہ دور ہے جس میں ہرونسیر تارلان نے اقبال شناسی میں خصوصی نام بیدا کیا۔ اور ”پیام مشرق“ (Sarkhan Haber)

علامہ اقبال کا ترکی میں اوپرینے تعارفی ترکی کے قومی شاعر اور قومی ترکی کے خالق ہد عاکف کا مذہبی منت ہے۔ ہد عاکف کو جنگ آزادی کے دوران علماء اقبال کے نارسی کلام بڑھنے کا موقع ملا اور وہ اقبال کے کلام سے اس قدر متاثر ہوئے کہ انہوں نے نہ صرف ان کے اشعار کا ترکی زبان میں ترجمہ کیا بلکہ انہی ایک مقالہ میں اقبال کو ”روسی عمر“ قرار دیا۔ خلافت کے خاتمے کے بعد اتنا ترک ہے سیاسی اختلاف کی وجہ سے ہد عاکف کو سلک چھوڑ کر مصر آنا ہوا۔ ہد عاکف نے مصر سے انہی ایک دوست کو ۱۹۲۵ء میں ایک خط روانہ کیا جس میں انہوں نے علامہ اقبال کی دو فارسی کتب کے باتوں لگنے اور مطالعے کا ذکر کیا ہے۔ وہ مزید لکھتے ہیں کہ ”اقبال ایک عظیم شاعر ہیں اور ان کے کلام نے بھی مذہبی مددوшی کر دیا ہے۔“ مزید عرض کر دوں گہ مصر پہنچنے کے بعد ہد عاکف نے اپنی تازہ تصنیف (Safahat) ”صفحات“ علامہ اقبال اور دیگر احباب کو روانہ کی تھی۔ اس طرح انہی دور کے دو عظیم مسلم دانشوروں کا پایسی رابطہ قائم ہو چکا تھا۔ ہد عاکف کا ایک اور کارنامہ یہ ہے کہ مصر کے قیام کے دوران انہوں نے وہاں اقبال شناسی کا نرض ہوئی ادا کیا اور ڈاکٹر عبدالوہاب عزام کو اقبال کے کلام سے متعارف گرایا اور ڈاکٹر عزام کو ترغیب دی کہ اقبال کے کلام کا عربی میں ترجمہ کریں۔

اقبال اور جدید ترکی کے روابط کے سلسلے میں یہ ذکر کروں ہی ضروری ہے کہ ۱۹۳۲ء میں جنگ بلقان کے پیرو اینڈرل روف پاشا، ڈاکٹر العماری کی دعوت پر جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی میں توسیعی خطبات دینے کے لیے فرانس سے ہندوستان تشریف لائے۔ روف پاشا نے چھ خطبات دیئے۔ ان خطبات کے سلسلے میں دو اجلاسوں کی صدارت اقبال نے فرمائی۔ علامہ کی خواہش ہر روف پاشا کو لاہور میں مدعو کیا گیا۔ ۲۳ مارچ ۱۹۳۳ء کو استفل (Stiffles) ہوٹل میں ان کو عظیم الشان استقبالیہ دیا گیا۔ یہ سب اہتمام اقبال کی ترکیوں سے والہاں محبت اور عقیدت کی وجہ سے کیا گیا تھا۔

قیام پاکستان کے بعد پاکستان کے قریبیہ جمیشوریہ سے سفارق تعلقات نظام ہوئے تو پاکستان کے پہلے سفیر میاں بشیر احمد نے اقبال شناسی کے سلسلے میں گواں قدر خدمات انجام دیں۔ الفہر یولیورسٹی اور گھنی دیگر

مسئولی عوامی مقبولیت حاصل ہوئی اور ترکوں کے حق میں مسلمان برویہ کے شدید جذبات تھے۔ وہ خلافت کے ادارہ اور آزاد قوم کی حیثیت سے ترکوں کے وجود کو قائم رکھنے کے لیے انگریزوں سے مطالبہ کر رہے تھے مگر علامہ اقبال انگریزوں سے امن مطالیے کے حق میں نہ تھے بلکہ ہزار باروں امن کو حاصل کرنے کے حق میں تھے۔ ان کا خیال تھا کہ یہ تحریک ترکی میں جنگ آزادی کی تحریک کو ناکام بنانے کے لیے انگریزوں کے اشارے پر چلاجی جا رہی تھی۔ اپنے ایک مکتوب نام مولانا سید سلیمان تدوی، علامہ لکھتے ہیں :

”مدت یہ یہ بات میرے دل میں کھٹک رہی تھی - - - معلوم نہیں آپ کا اس بارے میں کیا خیال ہے۔ واقعات صاف اور نہایاں ہیں مگر پندوستان کے سادہ لوح مسلمان نہیں سمجھتے اور لندن کے شیعوں کے اشارے پر ناچلتے چلے جائے ہیں ۱ - - -

امن طرز عمل کو اقبال نے اپنی ایک نظم ”دریوزہ خلافت“ میں گدائی سے مشاہدہ دی ہے۔ انہوں نے کہا :

اگر ملک پانہوں سے جاتا ہے جانے
تو احکام حق سے لہ کر بے وفائی
نہیں تجھے کو تاریخ سے آگئی کیا؟
خلافت کی کرنے لکا تو گدائی
خریدیں لہ ہم جس کو انہی لہو سے
مسلمان کو ہے ننگ وہ پادشاہی! ۲

یہی وجہ ہے کہ جب ۱۹۴۷ء میں مصطفیٰ کمال اتا ترک بنے خلافت کو ختم کر کے جمہوریت کا اعلان کیا تو اقبال نے اتنا ترک کے امن عمل کو خلافت کے سلسلے میں اجتہادی عمل قرار دیا۔ اور کہا کہ مصطفیٰ کمال نے حق خلافت استسلام کو واہس دلوا دیا، کویا خلافت جو شوریٰ کا حق ہے، اسی کو لوٹا دیا۔

۱۔ اقبال نامہ ص ۱۰۵، ۱۰۶ -

۲۔ کلیات اقبال حصہ اردو بائگ درا، ص ۲۵۳ -

اور عزم کے سامنے ان کا ہم نہ چل سکا۔ برطانیہ، فرانس اور ان کے حليفوں کی متعدد فوت کو ہسپا ہونا پڑا۔ امن شکست کے بعد انگریز سیاسی چال چلے اور عربیوں کو آزادی کا جہاں سے دے کر انہیں ترکوں کے خلاف ابھارا۔ حجاز کا گورنر حسین بھی انگریزوں کی سیاسی چال میں آ گیا اور عثمانیوں کے خلاف بغاوت کر دی۔ وہ ۱۹۱۶ء سے ۱۹۱۷ء تک حجاز کا خود مختار حکمران رہا۔ بالآخر بھادیوں نے اسے شکست دے کر مار ہو گایا۔ اقبال نے حجاز کے پاشی گورنر حسین کی عثمانیوں سے خداوی کو سخت نا پسند کیا اور ناراضی کا اظہار کرتے ہوئے کہا:

بیچتا ہے پاشی لاموس دینِ مصطفیٰ
خاک و خون میں مل رہا ہے ترکان سخت کوش^۱

۱۹۱۸ء میں پہلی جنگ عظیم کے نتیجے میں جرمی اور اس کے حلیف ترکی کو شکست فاٹھ ہوئی اور خلافت عثمانیہ کا شیرازہ بکھر گیا۔ مغربی طاقتلوں کا سارا نزلہ عالم اسلام پر کرا۔ اتحادیوں نے دولت عثمانیہ کے مقبوضات کو آپس میں بالٹ لیا۔ مغرب کے مشرق صوبے بلقان، ہنگری اور بلغاریہ وغیرہ مکمل طور خود مختار علاقے قرار دے دیئے گئے، ایران اور شام پر عملہ فرانس کا قبضہ ہو گیا، مصر اور عراق پر، بروطانیہ نے اہنا تسلط جا لیا۔ اس طرح عالم اسلام اپنی آزادی سے محروم ہو گیا۔ مسلم ہند پر ۱۸۵۷ء سے ہی برطانیہ قابض ہو چکا تھا۔ اس انحطاط کے دور میں مصطفیٰ کمال پاشا نے عثمانی خلیفہ اور اتحادیوں کے خلاف جنگ آزادی کا آغاز کیا اور ۱۹۱۹ء میں الفرہ میں نئی حکومت قائم کی اور ترکوں کو یونان اور اتحادیوں سے ملک کو آزاد کرنے کے لئے ابھارا۔ بالآخر ۱۹۲۲ء میں ہی ترکی میں جمهوری حکومت کا اعلان کر دیا گیا۔ مصطفیٰ کمال پاشا کی اس عظیم کامیابی پر علامہ اقبال نے انہیں اپنی مشہور نظم "طلوع اسلام" میں زبردست خراج قصین پیش کیا۔

جیسا کہ سب کو معلوم ہے بر صیر میں تحریک خلافت کو غیر

کے لیے چندہ فراہم کیا۔ اس کے علاوہ ڈاکٹر العماری ایک وہ کے ساتھ قسطنطینیہ (استانبول) بھی گئے۔ الکریزوں نے مسلمانوں کے اس جذبہ کو سخت ناپسند کیا اور بر صیر پند و پاک کے ان مسلمان رہنماؤں کو جو ترقی اور خلافت عثمانیہ سے بمدربدی کا جذبہ رکھتے تھے، جیل میں ڈال دیا۔ ان قائلین میں سولانا ظفر علی خاں ایڈیٹر اخبار 'زمیندار' کا لام سر فہرست ہے۔ اقبال نے ان مظالم کے خلاف احتجاج کیا اور کہا:

دیکھ لو گے سطوت رفتار دریا کا مال
سوج مضطرب ہی اسے زخیر ہا ہو جائے گی ॥

علامہ اقبال نے اپنے کلام میں طرابلس کی جنگ کا تذکرہ بھی کیا ہے اور ایک نظم "فاطمہ بنت عبداللہ" ہر بھی لکھی ہے، جو غازیوں کو ہانی پلاتے ہوئے شہید ہوئی تھی۔ اس کے علاوہ اقبال اپنی ایک اور نظم بعنوان "حضور وصالت ماب میں" طرابلس کے شہیدوں کو خراج عقیدت ہیش کرتے ہوئے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"حضور؟! دبر میں آسودگی نہیں ملتی
تلائش جس کی ہے وہ زندگی نہیں ملتی
ہزاروں لاالہ و گل بین ریاض بستی میں
ونا کی جس میں ہو ہو، وہ کلی نہیں ملی
مگر میں لذر کو اک آبکینہ لایا ہوں
جو چیز اس میں ہے، جنت میں بھی نہیں ملتی
جهلکتی ہے تیری امت کی آبرو اس میں
طرابلس کے شہیدوں کا ہے لہو اس میں" ۱

پہلی جنگ عظیم ۱۹۱۴ء سے ۱۹۱۸ء تک رہی۔ اس جنگ کے آغاز کے بعد فرانس اور برطانیہ نے مل کر یہ کوشش کی کہ وہ درہ دانیال ہر ان کا قبضہ ہو جائے تاکہ استانبول اور خلافت عثمانیہ کے دیگر علاقوں ہر آسانی سے قبضہ کیا جا سکے۔ لیکن مصطفیٰ کمال پاشا کی عسکری ملاحتوں

۱۔ کلیات اقبال حصہ اردو ہالگ درا، ص ۱۹۳ -

۲۔ ایضاً، ص ۱۹۴ -

علامہ اقبال اور ترکی

مہدی مقتوب بغل

دور حاضر کے عظیم مفکر، فلسفی شاعر اور ترجمان حقیقت علامہ اقبال کی ذات گرامی کسی تعارف کی محتاج نہیں۔ گو علامہ اقبال مسلم پند کے فارسی گو شاعر کی حیثیت سے ابھرئے اور شاعری کے ذریعے ہی سے شہرت عام اور بقائے دوام حاصل کی، تابہ شاعری میں ادب محض بحیثیت ادب کبھی ان کا مطمع نظر نہ رہا۔ ان کا نصب العین اور مقصد حیات اسلامی نظریے کے تحفظ اور مسلمانوں کی بہبود کے علاوہ کچھ نہ تھا۔ در حقیقت دور جدید میں حکیم الاست علماء اقبال نے شاعری کے ذریعے دین اسلام کی جو بے لوث خدمت کی ہے، وہ قابل تعریف ہے۔

علامہ اقبال متنے نہ صرفہ بر صغیر پند و پاک کے مسلمانوں کے لیے علیحدہ ملکت کا تصور پیش کیا، بلکہ انہوں نے عالم اسلام کو خواب غفلت سے بھی بیدار کیا۔ علامہ اقبال نے عالم اسلام کو مغربی تسلط سے بجات دلانے کے لیے شاعری کو ذریعہ اظہار بنایا اور اس عمدہ پر ایسے مختصر عرصے میں اتنا بڑا ذہنی انقلاب برپا کیا کہ السانی عقل دلگ رہ جاتی ہے۔ علامہ اقبال نے مسلم ممالک میں جہاں آزادی کی تحریکیں چل رہی تھیں ان کو سراپا اور خراج تحسین پیش کیا۔ ہو رہے عالم اسلام نے ان کے پیغام کو گہری توجہ کا مستحق جانا اور ان کے خیالات و افکار سے اثر قبول کیا، اس کے نتیجی میں مالک اسلامیہ میں زندگی کی لمبہ دوڑ کرنی اور ان کے حوصلے بلند ہوتے اور ان میں باہم اشتراک و اتحاد اور ملت اسلامیہ کے احیا کا نیا شعور پیدا ہوا۔

ہوسٹون صدی کا ربع اول دولت عثمانیہ اور ترکوں کے لیے بڑی آزمائش کا دور تھا۔ ۱۹۱۱ء میں اٹلی نے طرابلس الغرب پر حملہ کر دیا۔ مسلمانوں پند نے ڈاکٹر العماری کی قیادت میں ترک بھائیوں کی مالی امداد

انہی وطن پر صنبر کے حوالے سے نہیں دیکھا بلکہ ان کے مضامات اور خطرات کو ہو دے عالم۔ اسلام اور اقوام مشرق یہاں تک کہ خود مغرب کے لیے بھی محسوس کیا اور انہی تجزیے، بیقام اور انہی انکار کو شاعری لثر، خطبات، فارسی، اردو اور انگریزی پر حوالے اور وسیلے سے بیش کیا۔ ہر چند کہ اقوام مشرق کی جنگ مغربی استعمار کے تہذیبی اور سیاسی محااذ ہر ابھی جاری ہے مگر مشرق نے جو تہذیبی اور سیاسی منہج الالی ہے وہ بے شک بقول ڈاکٹر علی شریعتی اقبال ہی کے خواب کی تعبیر کا ایک حصہ ہے۔ غلام مشرق کی استماری زبانیں کٹ چکی ہیں مگر استعمار بھی ساتھ ہی ساتھ انہی رنگ میں بدل بدل کر حملے کر رہا ہے۔ جبر کے خفیدہ پانہوں نے دستائے چن رکھیے ہیں، مگر یہ خواب انہی مکمل تعبیر کے ساتھ ایک روز سامنے آ کر رہے گا۔ یہ کہنا درست ہو گا کہ عصر حاضر میں اقبال کے انکار کی اہمیت دو چند ہو جاتی ہے۔ ان لیے کہ ان کے باطن میں روح عصر ہے۔ مغربی استعمار کے تہذیبی اور سیاسی محااذ ہر اقبال کی تمام تر فکری جدوجہد اقوام مشرق اور ملت اسلامیہ کے پامن آج بھی ایک متھرک امانت ہے۔ اس لیے کہ ایک عقیدے کے طور ہر اقبال نے مشرق کے اتحاد پر ایمان رکھا۔ ان کا اپنا اعلان ہے:

”ہماری قوم ایک شالدار مستقبل رکھتی ہے اور جو مشن اسلام کا اور ہماری قوم کا ہے، وہ ضرور ہورا ہو کر رہے گا۔“

بہت دیکھیے ہیں میں نے مشرق و مغرب کے میے خانے
یہاں ساق نہیں پیدا، وہاں بے ذوق ہے صہبا!

(کلیات اقبال، حصہ اردو، بال جبریل، ص ۳۱۵ / ۲۲)

۱۔ ”اسلام ایک عالمگیر سلطنت کا یقیناً منتظر ہے جو نسلی امتیازات سے بالا تر ہوگی۔ اور جس میں شع�性 اور مطلق العنان بادشاہوں اور سرمایہ داروں کی گنجائش نہ ہوگی۔ دنیا کا قبر بہ خود ایسی سلطنت پیدا کر دے گا۔ بخیر مسلموں کی نکاہوں میں شاید یہ بخض خواب ہو، لیکن مسلمانوں کا یہ ایمان ہے۔“ گفتار اقبال

”بیرا مذہبی عقیدہ یہی ہے کہ اتحاد ہو گا اور دنیا پھر ایک دفعہ جلال اسلام کا نظارہ دیکھئے گی۔“ اقبال نامہ، حصہ دوم، ص ۱۶۴

۲۔ ”مقالات اقبال“، ص ۱۲۷ -

گورا سارے خالدان کو تعلیم دینا ہے۔ لیکن مغربی ڈھپ کی تعلیم اس کے لیے سہ قاتل ہے ۱۔ یہ مستثنہ عمر بھر ان کے ہوش نظر رہا اور اس عقدہ مشکل کی کشود ممکن نہ ہو سک۔ ۲

اقبال مشرق کے ساتھ جس مغربی تہذیبی اور سیاسی استھار کا مقابلہ کرتے ہیں اس کے بھادی اجزاء ہام طور پر مندرجہ بالا امور ہیں۔ شہیش کی یہ عمارت جو آنکھوں کو خیرہ کر رکھے ہے۔ زیادہ دیر تک قائم نہیں رہ سکتی۔ مغرب کی تعمیتی ایسی بھی یہ جو اقبال کے نزدیک اصل اسلام کا وہ اجر ہیں جنہیں مغرب نے 'چپکے' چپکے وصول کیا۔ بہرحال اگر انہوں نے مغرب کے استھار کے خلاف جدوجہد کی ہے تو مشرق کے لیے کن بھی نہیں کافی بلکہ اس پر بھی التقاد کیا ہے۔ ہاں مگر مغربی استھار کی چیزہ دستیوں کو انہوں نے کھو کر نمایاں کیا ہے اور مشرق کو اس کی سست روی پر جنگھوڑا ہے۔ مشرق کی جو صورت حال تھی اور جو لوگ اس کے ذمہ دار تھے۔ اقبال نے سب کو اپنی تنقید کا ہدف بنایا کہ احیائے ملت کے لیے یہ از بس ضروری تھا۔ ۳۔ اس کے باوجود انہیں مشرق کی پہنچ اقدار پر بقین تھا اور ان کی جالی پر ان کا ایمان تھا۔ وہ مالتے تھے کہ انہی ساری فسون گری کے "اوصف" فرنگ ریکزر یہ سیول ہے پناہ میں ہے۔ اقبال کی فکری دبالت داری یہ ہے کہ مغربی استھار کو انہوں نے صرف

۱۔ "لیکن اس ضمن میں ایک خور طلب سوال پیدا ہوتا ہے کہ آپا مشرق عورتوں کو مغربی طریق کے مطابق تعلیم دی جائے یا کوئی ایسی تدبیر اختیار کی جائے جس سے ان کے شرینالہ اطوار مشرقی دل و دماغ کے ساتھ خاص میں قائم رہیں۔ میں نے اس سوال پر خور و فکر کیا ہے مگر چوکہ، اب تک کسی قابل عمل تیجیے ہو نہیں پہنچا امن لیے ف الحال اس بارے میں کوئی رائے نہیں دے سکتا۔" " مضامین اقبال" ص ۲۲

۲۔ میں بھی مظلومی "لسوان" سے ہوں گھنٹاک بہت نہیں ممکن مگر اس عقدہ مشکل کی کشود ا (کلیات اقبال، حصہ اردو، ضرب کالم، ص ۹۴/۵۵۹)

۳۔ یکر ز از خاور و السوف" الرنگ مشو کہ لیزد ہے جوئے اپنے بھر دیرینہ و تو (کلیات اقبال، حصہ قارصی، زبور عجم، ص ۵۲۲/۱۳۰)

البیان روپوں

خالص انسان فرمیر کی تخلیق کے اکناف معدوم ہونے لگتے ہیں ۔ عورت کی آزادی مغربی استھان کا ایک اور شاخصانہ ہے ۔ جس سے اقوام مشرق ہمیں متاثر ہونے پھر نہ رہ سکیں ۔ اس سے نژاد لوگ ہاکیزہ اموات سے محروم کا جو سلسلہ چلا ، اس کے اثرات دور رہ ہیں ۔ جاوید نامہ میں اقبال نے اس محااذ بر ہمیں اپنا نقطہ نظر خوبصورت سے پہش کیا ہے ۔ واقعہ یہ ہے کہ وہ زندگی کی پر سطح بر مرد و عورت کی مساوات کی لفی کرنے ہیں ۔ انہوں نے کہا کہ خاندان وحدت کے دشمن کو جو بنی نوع انسان کی روحانی زندگی کا جزو اعظم ہے یہ حریت توڑ دیتی ہے ۔ ۱ شعر کے پہراۓ بین ہمیں انہوں نے تہذیب فرنگ کے اس حربے بر بھر پور تنقید کی ہے ۔ ۲ اور مغربی استھان کے اس پہلو کو مرگ اموات سے تشبیہ دی ہے ۔ ۳ عورت مشرق میں ہمیشہ سرمایہ ملت سمجھی گئی ہے کیونکہ جملہ تہذیبی اوصاف اسی کے وجود کے سر ہون ہوتے ہیں ۔ اقبال نے مشرق عورت کو اسوہ ہتوں خدا ہانتے کی تلقین کی ۔ وہ عورت کو تمدن کی جڑ سمجھتے تھے جس سے تمام نیکیاں نہ کرفتے ہیں ۔ اسے زور تعلیم سے مزین

لیکاری و عربانی و می خواری و افلام
کیا کم ہیں فرنگ مدنیت کی فتوحات ؟

وہ قوم کہ فیضانِ ساواں سے ہو محروم
حد اس کے کمالات کی ہے برق و بخارات !

(کلیات البیان ، حصہ اردو ، بال جبریل ، ص ۳۰۰ - ۳۹۹ - ۱۰۸)
۱- ”ملت“ پیضا بر ایک عمرانی نظر“ ، ص ۴۸ ۔

کوئی ہو چھے حکیم یورپ سے
ہند و یوان ہیں جس کے حلہ بگوش ۱
کیا ہی ہے معاشرے کا کیا ؟
مرد لیکار و زن تھی آخوش ۱

(کلیات البیان ، حصہ اردو ، ضرب کلیم ، ص ۵۵۵ - ۹۳ / ۵۵۷)

۲- تہذیب فرنگ ہے اگر مرگ اموات
ہے حضرت انسان کے لیے اس کا تمثیل موت ۱
جس علم کی تائیر سے زن ہو ق ہے لازم
کہتے ہیں اسی علم کو ارباب نظر موت ۱

(کلیات اقبال ، حصہ اردو ، ضرب کلیم ، ص ۵۵۸ / ۹۹)



لفاظات کا وجود ایک عارضی حیثیت رکھتا ہے اور جب اسی کو الیھائی منزل قرار دے دیا جائے تو یہ بد ترین لعنت بن جاتے ہیں ۔ اقبال نے جس ان شعلامی سے زیادہ بعیشہ ذہنی غلامی کو خطرناک جانا ۔ تہذیب مغربی نے اقوام مشرق میں جو مصلحت آئیز رویہ اور معنتری لب و لمجہ پہنچا کر دیا تھا اس کی خطرناکی سے اقبال آگاہ تھے ۔ ان کے سامنے ایک طبقہ مسلمانوں کے درمیان ایسا بھی موجود تھا جو تہذیب ملت پیغمبر کو تہذیب مغرب سے ہم آہنگ کرنا چاہتا تھا ۔ یہ رویہ دالستہ اور لا دالستہ دونوں مطہعوں پر پایا جاتا تھا ۔ اقبال نے اس کے خلاف دائمی و روالہ جنگ لڑی ۔ ذہنی اور سیاسی انحطاط کے اس دور میں جب مسلمان انہی ماضی سے ایک طرح سے لاتعلق ہوئے پہنچئے تھے اور انہی تہذیبی فاعلین کی بصرکابی پر فخر مخصوص کرتے تھے ، اقبال نے اجتہادی اور تقدیدی دونوں رویوں پر نظرٹانی کا مشوروہ دیا ۔

ام میں کچھ شک نہیں کہ مغربی تہذیب نے معاشرتی الدار کے اظہار میں مبالغہ آرائی کی ، اگرچہ انہی باطن میں یہ اندار کھوکھلی ہو چکی تھی ۔ یہ بات اسلامی کاہر کے خلاف ہے جس کی اساس اعتدال اور توازن پر ہے اور جو حیات دنیاوی اور حیات آخر دونوں پر محیط ہے اسی باعث اقبال نے مغربی تعلیمی مادیت کو تاریخ کی تخلیقی صلاحیت کا دشمن سمجھا ۔ مغرب کا ثقافتی رویہ اقبال کی شاعری کی زبان میں بے ذوق ہے اور دل پیدار ، عطاہ کرنے سے محروم ہے ۔ اس میں خود انہی افکار کا سفر کرنے کی جرأت نہیں ہے مانتهی ہی یہ بے حرم بھی ہے ۔ اس کی بنیاد پر

عجب آن نیست کہ اعجاز مسیحیا داری
عجب این است کہ بیمار تو بیمار تر است
دالش الدوختہ ، دل ذ کف الداختہ
آہ زان لقدر گران مایہ کہ در باختہ

(کلیات اقبال ، حصہ فارسی ، بیام مشرق ، ص ۳۵۸/۱۸۸)

- ۱- یورپ میں بہت روشنی علم و پندر ہے
حق یہ ہے کہ بے چشمہ حیوان ہے یہ ظہلات !
یہ علم ، یہ حکمت ، یہ تدبیر ، یہ حکومت !
ہتھی لہو ، دیتھی بیں تعلیم مساوات !



ان سے متاثر ہوا رہا۔ اس اعتبار سے دیکھا جائے تو اقبال نے مغربی تہذیبی اور سیاسی استعمار کی پلٹار کا دو طرفہ دفاع کیا یعنی مشرق کو روحانی زوال آمادگی سے بچایا جائے اور سیاسی محااذ ہر اسے تنیبہ کی جائے۔ مغرب نے مشرق کو ذہنی غلام بنانے کے لیے اپنے مخصوص نظام تعلیم سے ہی فائدہ اٹھایا اور غلام مشرق کی ائمہ لسل کو گرفتار خرافات کر دیا جن میں موسیقی اور صورت گری کے علاوہ اور ہی بہت سمجھے تھے۔ اس نے مشرق کو تعلیم نے مشرق کی خودی کو تعلیم کے تیزاب میں ڈال کر ملامت اور موم کرنے کے بعد اسے جس طرف چاہا ہمیر لیا اور مغرب نے ہوں غلام مشرق کو تینے سے زیر کرنے کے ساتھ ہی ساتھ خرافات سے زیر کرنے کا حرب ہی خوب خوب آزمایا۔ یہاں ہوری السالیت کے لیے اقبال کی اخلاص مندی بھی سامنے آئی ہے کہ چولکہ مادیت اور یہ راہ عقلیت اقوام مشرق کے علاوہ خود اقوام مغرب کے لیے بھی ہلاکت کا باعث بن سکتی ہے۔ اس لیے محسن انسانی بیان ہر انہوں نے مغرب کو بھی بعض فتنوں کی ہلاکت آفرینی سے متنبہ کیا۔ اس مغربی عقلیت نے جو علم کے واسطے سے مشرق میں در آئی تھی، مسلمانوں میں محدود وطنیت کے تصور کو فروغ دیا تھا۔ اقبال نے اس ہر بہت احتیاط کے ساتھ تکلیف کے لام ایک خط میں توجہ دلانی کہ اجتماعی زندگی کے ارتقاء اور نشو و نما میں قبیلے اور قومی

- ۱ -

آزاد کا الیشہ حقیقت سے سور
محکوم کا الیشہ گرفتار خرافات
محکوم کے حق میں ہے یہی تربیت اچھی
موسیقی و صورت گری و علم نباتات
(کلیات اقبال، حصہ اردو، ضرب کلیم، ص ۵۳۰/۲۸)

۲۔ اقبال کا خط بنام ہر ولیس رکن اور یہ اشعار ہی:

از من اے بادِ صبا گوئے بدانائے فرنگ
عقل تا بال کشود است گرفتار تر است
برق را این بہ جگرمی زلد، آن رام گند
عشق از عقل فسون بیشه جگر دار تر است
چشم جز رنگِ کل و لالہ نہ بیند، ورنہ
آن چہ در ہر دہ رنگ است پدیدار تر است

گہ ان کا ملک اسرائیل بن جائے۔ اقبال نے اسے استھاری جملہ گری قرار دیا۔ ۱ بلکہ اس سٹبلہ پر ایک بھر بھر بیان سارے عالم اسلام کے لئے جاری کیا۔ ۲ آپ نے ارض مقدس میں اسرائیل کے قیام کی سازش کو مشرق کے دروازے پر ایک خطرناک مرکز کا قیام قرار دیا۔ ۳ انہوں نے مصر کو بھی یہودی استھار سے متینہ کیا اور کہا کہ عالم عرب پر لا جائز تسلط جانے کے لیے جس طرح یہود کو مغرب نے کھلی چھوڑ دے دی ہے ایک روز پہ سود خور قوم اس قدر طاقت ور ہو جانے کی کہ خود مغربی استھار امن کے اشارے پر رقص کرے گا۔

اقبال نے مغربی دانشوری کی تھی میں موجود مادیت کا طوفان دیکھا تھا جن پر اس تہذیب کی اساس ہے۔ مغربی استھاری ذہنیت نے تہذیب کے مخاذ پر بھی جرائم اقوام مشرق میں پھیلانے اور خود فراموش عالم مشرق

۱۔ ہے خاکِ فلسطین یہ یہودی کا اگر حق
بسپالیہ پر حق نہیں کیوں اہلِ عرب کا؟
مقصد ہے ملوکیتِ الگھیں کا کچھ اور
قصہ نہیں تاریخ کا یا شہد و رطب کا!

(کلیات اقبال، حصہ اردو، ضرب کايم ۶۱۹، ۱۵۷/۶۱۸ - ۱۵۶)

۲۔ ”فلسطین میں یہود کے لیے ایک قومی وطن کا قیام محض ایک حیله ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ برطانوی امپریلیزم مسلمانوں کے مقاماتِ مقدسہ میں مستقل التدبیر اور سیادت کی شکل میں انہی ایک مقام کی متلاشی ہے۔“ ”اقبال نامہ“، جلد اول، ص ۲۵۱

۳۔ ”اقبال نامہ“، جلد دوم، ص ۲۷۔

تاک میں یہیں ہیں مدت سے یہودی سود خوار
جن کی روہاہی کے آگے بھیج ہے زور ہانگ!
خود بخود گرنے کو ہے بکھر ہونے بھل کی طرح
دیکھیج ہڑتا ہے آخر کس کی جھوٹی میں فرنگ!

(کلیات اقبال، حصہ اردو، بال جبریل، ص ۲۵۹/۱۶۰)

ہے لزع کی حالت میں یہ تہذیب جوان مرگ
شاید ہوں کامسا کے یہودی متولی!
(کلیات اقبال، حصہ اردو، ضرب کايم، ص ۶۰۲/۱۳۰)

تھے۔ ا مصر میں سیاسی یاداری کو دیکھا لیکن اس کے بعدہ آنے والی عیش پستندی اور تقلید مغربی انہیں کھلائی تھی۔

ایران میں ساسانی اقدار تہذیب کے احیاء کی تحریک جو نسل کی بنیاد پر چلا گئی اقبال کی روح کا آزار تھی۔ بر صفير میں مسلمانوں کے تہذیبی زوال اور اقتصادی مستثیل پر وہ بار بار قالد اعظم کو خطوط لکھ کر ایک نئے وطن اور آزادی کی تحریک کو جاری رکھنے کی لاکید کرو رہے تھے۔ اور یہ ساری اقوام مغربی استعمار کی میٹے میٹا گذاز میں مست تھیں اور اس کی پلغار کے آگے یے دست و با تھیں۔ مغربی عقل فسون پیش، نے مشرق میں مجرد وطنیت کو فروغ دیا۔ اقبال نے اس پر بھی ماتم کیا اور اس کے پیراہن کو منہب کا کفن قرار دیا۔^۲

مغربی تہذیبی اور سیاسی استعمار کا ایک اور خطرناک رخ بھی تھا جس کا تعزیز کئے بغیر اقبال سے ربا لہ جا سکا۔ انہیں اس کی زیر ناک میں پہنچنے یہود بھی نظر آ گیا تھا جو سراسر مغربی سازش کے تحت ارض مقدسہ اور فلسطین میں اپنی جڑیں مضبوط کر رہے تھے۔ مغربی استعمار کی دلی خواہش تھی کہ یہود کی حاضت کرنے ہوئے فلسطین میں عربوں کی قوت کو ختم کر دیا جائے۔ غیر قانونی طور پر وہاں عربوں کی اکثریت کو اقلیت میں تبدیل کر کے وہاں پورے یورپ سے یہودی لا بسانے جائیں یہاں تک

- ۱ - جلتا ہے مگر شام و فلسطین پہ مرا دل

تبدیل سے کھلتا نہیں یہ عقدہ دشوار!

ترکانو 'جنا پیشہ' کے پھرے سے نکل کر
بے چارے ہیں تہذیب کے ہندے میں گرفتارا

(کلیات اقبال، حصہ اردو، ضرب کلیم، ص ۶۱۵/۱۵۲)

- ۲ - اس دو میں میں اور ہے جام اور

ساق نے بنا کی روشنی لطف و ستم اور

مسلم نے بھی تعمیر کیا اپنا حرم اور

تہذیب کے آزر نے تر شوانے صنم اور

ان تازہ خداوں میں بڑا سب سے وطن ہے

جو یورپن اس کا ہے وہ منہب کا کفن ہے

(کلیات اقبال، حصہ اردو، بالک درا، ص ۹۰، ۱۹۰)

استھنار کی ملوکاں اغراض میں ان کے معاون بن دیے تھے ۔
 عالم اسلام میں خلافت کا اپنے انجام کو پہنچنا یہ شک ایک تاریخی
 الحیہ تھا ۔ اقبال بھی اس سے متاثر ہوئے اس لیے کہ در برہ مغربی استھنار
 ابھی اس کے عقب میں تھا ۔ تاہم اقبال کسی نمائشی خلیفہ کے وجود کو
 اغداد اسلامی کی راہ میں رکاوٹ اور استھناری حربوں میں شریک جانتے
 تھے ۔ اس کا علاج انہوں نے یہ تجویز کیا کہ اسلامی جمہوریتوں
 کی ایک برادری تشکیل دی جائے، وہ مغربی استھنار کی بلفار کے
 سامنے ایک عرب وفاق کے قیام کی اہمیت کے بھی قائل تھے ۔ دوسری
 طرف ایشیائی قوموں کو انہوں نے ایک جمیعت اقوام ترتیب دینے کا
 مشورہ بھی دیا ۔ در اصل اقبال عالم اسلام کی دولت مشترکہ کو مغربی
 استھنار کے خلاف بطور دفاع کے قائم ہوتے دیکھنے کے آرزو مند تھے ۔
 انہیں دکھ تھا کہ ایران ہوں ترک یا عرب تمام اقوام مشرق حکومی کے
 باعث مغربی استھنار کی حیله گری کو محسوس کر لینے کی قوت سے محروم
 ہوتے جا رہے ہیں ۔ ۱ اقبال نے ترکوں کے القلب کے بعد محسوس کیا
 کہ مغرب کی معاشری تقلیدِ مغض سے کسی قوم کی عملیت کے قویاً نہیں
 زندگی حاصل کرنے سے قادر رہ جاتے ہیں اور یہ رویہ بھی مغض ماضی ہر سی
 کے رویے سے اپنے نتایج کے اعتبار سے کچھ مختلف نہیں ۔ مغربی استھنار
 کے خلاف انا ترک اور رضا شاہ نے پہلی پہل جو کچھ کیا اقبال اس سے
 یہ شک متاثر تھے لیکن انہیں بھی مغربی تہذیبی طوفان میں بہت ہوئے پایا
 تو ماہوس ابھی ہوئے ۔ ۲ وہ عربوں کی غلط الہیشی سے ابھی ہویشان

- ۱ نظر آتے نہیں ہے برہ حقائق ان کو
 آنکو جن کی ہوئی حکومی و تقلید سے کور
 زلہ کر سکتی ہے ایران و عرب گوکپوں کر
 یہ فرلنگی مدنیت کہ جو خود ہے لمب گور ।

(کلیات اقبال، حصہ اردو، ضرب کلیم، ص ۵۳۲ - ۵۳۱ / ۴۰ - ۶۹)

- ۲ نہ مصطفیٰ نہ رضا شاہ میں نمود امن کی
 کہ روحِ شرق بدن کی تلاش میں ہے ابھی ।

(کلیات اقبال، حصہ اردو، ضرب کلیم، ص ۶۰۸ / ۱۳۲)

ہستدی کے وجہان کو فروغ دیا ہے ۔ وطنیت اور قومیت جن کو مغربی استعمار کا مدار ہے ان کی نفی اقبال کے فکر کے اساسی حرکات میں ہے ہے ۔ ان کے لزدیہک مسلمانوں کا وطن فقط اسلام ہے ۔ ہی ان کی خذیلی اور سیاسی بلکر کا بنیادی لکھتے ہے ۔ اس باب میں انہیں ہر صفت کے بعض دینی رہنماؤں کی مصلحت گیش روشن سے گلہ بھی تھا ۔ ۳ جو مغربی

علم و فن را اے جوان شوخ و شنگ
مغز می بايد لہ ملبوس فریلگ !

(کلیات اقبال ، حصہ فارسی ، جاوید نامہ ، ص ۶۶ / ۱۰۸)

۴- حکمت مغرب سے ملت کی یہ کیفیت ہوئی
نکٹے نکٹے جس طرح مونے گو گرد بتا ہے کاز
(کلیات اقبال ، حصہ اردو ، بالگ درا ، ص ۲۶۳)

سل ، قومیت ، کلیسا ، سلطنت ، تہذیب ، رلگ
”خواجگ“ نے خوب چن کر بنائے مسکرات

(کلیات اقبال ، حصہ اردو ، بالگ درا ، ص ۲۶۲)

۵- ”قومیت کا عقیدہ جس کی بنیاد سل یا جغرافیائی حدود و ملک
ہو ہے ۔ دنیا نے اسلام میں استیلا کر رہا ہے اور مسلمان عالمگیر اخوت کے
لصب العین کو نظر انداز کر کے اس عقیدے کے فریب میں مبتلا ہو رہے
ہیں جو قومیت کو ملک و وطن کی حدود میں مقید رکھنے کی تعلم دیتا
ہے ۔“ ”اقبال نامہ“ حصہ اول ، ص ۳۶۸

۶- ”میں نظریہ“ وطنیت کی تردید اس زمانے سے گز رہا ہوں ۔
جبکہ دنیا نے اسلام اور ہندوستان میں اس نظریے کا کچھ ایسا چرچا بھی
لہ تھا ۔ مجھے کو یورپیں مصنفوں کی تحریروں میں یہ بات ہو ری طرح معلوم
ہو گئی تھی کہ یورپ کی ملوکانہ اغراض اس اس کی متفاضی ہیں کہ
اسلام کی وحدت دینی کو پارہ پارہ کرنے کے لیے اس سے بہتر اور کوئی
حرابہ نہیں کہ اسلامی ممالک میں فریلگ نظریہ“ وطنیت کی اشاعت کی جائے
چنانچہ ان لوگوں کی یہ تدبیر جنگ عظیم میں کامیاب ہی ہو گئی اور اس
کی الٹا یہ ہے کہ ہندوستان میں اب مسلمانوں کے بعض دینی ہشوا ہی
ام کے حامی للظر آتے ہیں ۔“ ”حروف اقبال“ ص ۲۶

سکرتے تھے۔ ۱۔ مشرق میں عالم اسلام کا انتشار اقبال کے لزدیک بورپ کی جن تباحثوں سے پیدا ہوا انہیں اقبال نے اپنے افکار میں نام گنوایا ہے مثلاً مغربی رویے کا دو رخا ہن، بورپ کا جغرافیائی قومیت ہر امور، ان کا سرمایہ دارانہ نظام میشست جس نے السالوں کی اکثریت کو محرومیوں کا شکار بنا دیا۔ بے محابا آزادی نسوان جس سے یہ طبقہ رفتہ رفتہ جنس تجارت بن کر رہ گیا اور اس کے پد الرات اقوام مشرق کے جسد میں ایک زبر بن گھر سرائیت گھر گئی۔ پھر تہذیب و ثقافت کا پکسر مادیتی رویہ۔ افکار مغربی کی انہی جمہتوں کے فروغ سے اقبال بریشان تھے۔ چنانہ انہوں نے تہذیب مغرب کا تنقیدی جائزہ اپنے کا مشورہ دیا اور ٹبرے بھلے کی پہچان خود کرنا سکھایا۔ ایک طنز کے الداز جنیں انہوں نے مشرق کو بتایا کہ قوت مغرب کا راز چنگ و رباب، دختران بے حجاب، ساحران لاہ رو، عربی ساق، قطع مو، فروغ خط لاطینی یا لا دینی۔ افکار میں ہر گز نہیں بلکہ قوت افرنگ اس کے علم و فن میں ہے اور اگر ہو سکے تو مشرق اس علمی رویے کو اپنائے لیکن مشرق اس مغز کی بیانے ملبوس فرنگ پر ہی قناعت کر گیا ہے۔ ۲۔ اس ذہنیت نے مسلمانوں میں اتحاد کی بجائے علیحدگی

۱۔ ”اُپنے اسکول کے مسلمانوں گو معلوم ہو گا کہ بورپ جس قومیت ہو لاز کرتا ہے۔ وہ محض بودے اور سست تاروں کا بنا ہوا ایک ضعیف چیتھڑا ہے۔ قومیت کے اصول لله صرف اسلام نے ہی بنا لیے ہیں جن کی پختگی اور ہالیداری مرور ایتام و اعمصار سے متاثر نہیں ہو سکی۔“

”مکاتیب اقبال“ لاہور ۱۹۵۳ء، ص ۹

۲۔ شرق را از خود برد تقليد مغرب
باید اپنی اقوام وا تنقید مغرب
قوت مغرب نہ از چنگ و رباب
نے ذ رقص دختران بے حجاب

محکمی اورالله از لا دینی است
نے فروغش از خط لاطینی لا طینی است
قوت افرنگ از علم و فن است
از ہیں آتش چراغش روشن است

خلاف تھے اور فرد کی آزادی پر یقین رکھتے تھے اور معاشرے میں پر سطح
ہر تدریت، جدت اور القاب کے آرزو مند تھے۔ سیاست کو اخلاق سے بے
تمل نہیں جانتے تھے۔ جنگ عظیم کی حشر سامالیاں ان کے سامنے تھیں جس
السان کی جغرافیائی پہاڑان کو اس کے لیے ایک آزاد بنا کر رکھ دیا تھا۔
ہبامِ شرق کا دیباچہ ان کی اسی سوج کی شہادت ہے۔ ۱۔ اقبال کے ہبام
دوسرے مسلمان مفکرین سے ایک الگ رنگ ہایا جاتا ہے وہ اسلامی اتحاد
ہی کو بھائی خود مغربی استعمار کے مقابلے میں ایک سیاسی وحدت خیال

سرزمیں میں آج تک مقبول نہیں ہوا۔ لہذا حکایتِ الکستان کی تحریریں
اسیاتِ عالم میں ایک خاص ہایہ رکھتی ہیں اور اس قابل نہیں کہ
شرق دل و دماغ ان سے مستفید ہو کر اپنی قدیم فلسفیانہ روایات پر
لطفِ نافی کریں۔“^۱ مقالاتِ اقبال مرتبہ مید عبدالواحد معینی لاہور ۱۹۶۳ ص ۱۵۸

۱۔ ”یورپ کی جنگِ عظیم ایک قیامت تھی جس نے برلنی دلیا کے
لگام کو تقریباً پر پھلو سے ننا کر دیا ہے اور اب تہذیب و تمدن کی
خاکستر سے فطرتِ زندگی کی گھرائیوں میں ایک نیا آدم اور اس کے رہنے
کے لیے ایک نئی دلیا تعبیر کرنی ہے جس کا ایک دھنڈلا سا خاکہ حکم
آن مٹان اور برگسان کی تصالیف میں ملتا ہے۔ خالص ادبی اعتبار ہے
دیکھیں تو جنگِ عظیم کی کوفت کے بعد یورپ کے قوانینِ حیات کا اضھارِ حلال
ایک صحیح اور پختہ ادبی نسب العین کی نشو و نہما کے لیے نامساعد ہے۔
بالکل الدیش ہے کہ اقوام کے طبائع ہر وہ فرسودہ، سست رگ اور زندگی
کی دشواریوں سے گریز کرنے والی عجمیتِ غالب نہ آجائے جو جذباتِ قلب
کو انکارِ دماغ سے مستیذ نہیں کر سکتی۔ البته امریک مغربی تہذیب کے
عناصر میں ایک صحیح عنصر معلوم ہوتا ہے اور اس کی وجہ شاید یہ ہے
کہ یہ قدیم روایات کی زنجیریوں سے آزاد ہے اور اس کا اجتماعی وجود ان
لئے اثرات و انکار کو آسان سے قبول کر سکتا ہے:

”اس وقت دلیا میں اور بالخصوص ممالکِ شرق میں پر ایسی کوشش
جس کا مقصد الفرادِ قوم کی لگاہ کو جغرافیائی حدود سے بالاتر کر کے ان
میں ایک صحیح اور قوی انسانی سیرت کی تجدید یا تولید ہو، قابلِ احترام
ہے۔“ ”کلیاتِ اقبال نارسی - ہبامِ شرق“، ص ۱۸۳ - ۱۸۴

ہر دور کی روش اور مزاج یہ غیر مطمئن تھے ۔ ان کے لزدیک، مغرب کی استماری چال بازیاں اور مشرق کے بے روح مراقبات اور توکل و قناعتِ انسان کی بربادی کے لیے پکسان حکم رکھتے تھے ۔ چنانہ انہوں نے بڑے سلیقے سے بیک وقت ان کی مذکوٰت اور ان کی اہمیت کے اظہار کا روپ اتنا یا اور جہاں ان کے تاریک پھلوؤں کی بے معنویت کو واضح کیا، وہاں ان کی معنویت کے دوسرا سے رخ کو لکھا رہے کی ذمہ داری یہی الہائی ۔ ایک دانش ور کے لیے حقیقتاً یہ ایک کشیدنِ مرحلہ تھا تاہم اقبال اس سے بخوبی عہدہ برآ ہوئے ۔ تہذیبِ مغربی کی کھرائیوں میں اُترنے کے بعد جہاں وہ اس کے بے رحم ناقد تھے وہاں انہیں اس کے باطن میں اگر کچھ خوبیاں بھی نظر آئیں تو انہوں نے ان سے اعتناء نہیں برتا ۔ یہ بات ہر طور لائقِ استحسان ہے کہ مغربی تکر کے کھرے سے باطن میں علم کی سچی لکن، تسعیر نظرت اور جہالت کے خلاف جد و جہد کی جو قوتِ بخش قدریں موجود ہیں، وہ بہر حال موجود ہیں ۔ ۱ مغربی قوموں میں یہ خاص طور پر انگلستان کی قوتِ عمل کو انہوں نے شاندار لفظوں میں اس طرح سراہا بھی ہے کہ سوہانی، بہت، بلند نظری اور قوت کی اقدار کو خراج بھی دیا جائے اور اس کی فائید اور توصیف میں بغل سے کام نہ لیا جائے ۔ ۲ در اصل اقبال فرسودی اور گریز کے

"The most remarkable phenomenon of modern history. - 1 however, is the enormous rapidity with which the World of Islam is spiritually moving towards the West. There is nothing wrong in the movement, for European culture, on its intellectual side, is only a further development of some of the most important phases of the culture of Islam. Our only fear is that the dazzling exterior of European culture may assert our movement, and we may fail to reach the true inwards of that culture."

Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 7.

۔ ۴ "حق یہ ہے کہ الگریز قوم کی لکھ رسم کا احسانِ تمام دنیا کی قوموں پر ہے کہ اس قوم میں حسر واقعات دیگر اقوامِ عالم کی نسبت زیادہ تیز اور ترقی یافتہ ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ گونی لمسنیوالہ نظام جو واقعاتِ متعارفہ کی تیز روشی کا منبعِ نہ ہو سکتا ہو ۔ الکستان کی

اقبال نے اسی وجہ سے مشرق و مغرب دولوں کے لیے اسے روز حساب کا درجہ دیا تھا۔ یہ مغربی کلیسا کی مجبوب طبیوار میں ایک زبردست دراؤ تھی اس سے قیصرالله ملوگیت کی ہوس رانی کے دن مختصر ہوتے نظر آتے تھے اقبال کا کارنامہ یہ تھا کہ انہوں نے اپنے ضمیر کی تریخ کے بعد مغربی چینیج، خلبہ اور تسلط کے خلاف اقوام مشرق کے ضمیر کی تربیت کرنے کا بڑا الہایا تھا۔ اسلام کا ایج ان کے شعور کی گھری سطح سے پھونٹا ہے اور تناور درخت بتتا ہے چنانچہ یہ اقبال تھے جنہوں نے صدیوں کے فاصلے سے لئے ڈھپ کے ساتھ مسلمان اقوام کے ساتھ تعلق اور ماحول کے خلاف رد عمل کرو ان کی تاریخ کی اساس اور روح قرار دیا۔

اقبال مغربی استھان کے اس لیے بھی خلاف ہیں کہ امن کی مدنیت کا ضمیر دین کی روح سے خالی ہے اور مغربی اخوت کا دارومندار فقط نام و لسب ہر رہ کیا ہے جسے اب عیسائی اخلاقیات بھی ختم کرنے سے معدنور ہے۔ وہ گھنٹے ہیں کہ مغرب کا قبول اسلام بھی شاید امن کی مدنیت کے ضمیر کو ہاک نہ سکے کیون کہ مغرب اگر اسلام قبول بھی کر لے تو بھی وہ مشرق کے سیاہ روز مسلمان کو غلام ہی رکھئے گا۔ کیونکہ وہ نسلی خروروں کا شکار ہے اور اس نسلیت کو اقوام مشرق میں بھی بھیلا رہا ہے۔

مغربی استھان کے جملہ ہلتوں کے حسن و قبح اقبال ہر خوب خوب منکشف ہوتے۔ انہوں نے تہذیب، علم، حکمت اور سیاست کے مغربی معجزات کے خروروں کو بھی ملاحظہ کیا مگر امن کی تھی میں انسان کی مردہ دلی اور یہ ضمیری کو بھی دیکھا۔ مشرق کی خودی اور مغرب کا ضمیر دولوں ان کے لذیذ مردہ ہو چکے تھے۔ وہ مشرق اور مغرب

- ۱ -

ضمیر امن مدنیت کا دین سے ہے خال
فرنگیوں میں اخوت کا ہے لسب ہے قیام
بلند تر نہیں التکریز کی لکھوں میں
تبولی دین مسیحی سے اور من کا مقام
اگر قبول کرے دین مصطفیٰ التکریز
سیاہ روز مسلمان رہے گا ہر اُنہی غلام
(کلیات اقبال، حصہ اردو، ضرب کلیم، ص ۶۲/۵۲۸)

منظار عالم ہی جا ری رکھا - یہ فوجیہ انہوں نے قیام پورپ کے دوران ہی سکر لیا تھا کہ قصر ملت بیضاء کے درجیے دو طرفہ کھولے جائیں تا کہ المکار تازہ کی صحت مند ہوا سے اقوام مشرق کی فضا محروم نہ رہ جائے اور صدیوں کے علمی روپیے کا بند ہاف بو بھی نہ دینے لگے اور یہ کہ اگر ایسا نہ ہوا تو مغربی تہذیبی اور سیاسی استعمار کا مقابلہ اقوام مشرق کے بس کی بات نہ رہے گی ۱۔ اقبال اس صدی کے وہ واحد مسلمان مفتکر ہیں جنہوں نے اسلام کو ایک سربو ط فکر کے لیاں میں اس دعوے کے ساتھ پیش کیا کہ یہ خود زمانہ حاضر کے خیالات ، میلانات اور رجھات کے لیے معیار تنقید ہے ۲۔ ان کی صائب رائے یہ تھی کہ اگر مسلمان دالش ور اسلامی فکر میں کوئی قابل تدر اضافہ نہیں کر سکتے تو کھوکھلی تجدید پسندی بر صحت مند تنقید تو کی جائے تاکہ استعماری تجدید پسندی کے سیلاں کے آگے بند بالدہا جا سکے ۳۔

اقبال نے اصولی طور پر مغربی استعمار کی مخالفت کو اپنا عقیدہ یا لامعہ عمل فقط اس لیے بنایا کہ وہ جان گئے تھے کہ مغرب مشرق کے لیے خدائی کرنے کا دعویدار بن چکا ہے جبکہ خود مغرب نے اپنے لیے اقتدار اور زر الدوزی کے ہتوں کو بطور خدا کے تجویز کر لایا ہے ۔ ان حالات میں مغربی دین و دالش کے ہم منظر میں ہوس کی حیله گردی کے سوا کچھ بھی نہیں ۔ ہر چند کہ اشتراکت نے مغرب کی مکروہیت کو سے لفتاب کیا تھا اور یہ مشرق کی سہل پسندی کا ایک تزویہ بھی تھی اور اس سے زر برستانہ مادیت کے تار و پود بکھرنے کے امکانات ہدا ہوئے تھے

۱۔ بردہ ناموسیہ فکرم چاک کن

ایں خیاباں راز خارم ہاک کن

(کلمات اقبال ، حصہ فارسی ، اسرار و رموز ، ص ۱۶۸ / ۱۶۸)

۲۔ ”اقبال سو شلزم اور اسلام“ ، بروفیسر گرار حسین ، نقوش شاہرہ

۱۲۷ ، دسمبر ۱۹۷۷ ، ص ۱۲۳ ۔

۳۔ ”اور اگر ہم اسلامی فکر میں کوئی اضافہ نہیں کھر سکتے تو کم از کم صحت مند تنقید سے عالم اسلام میں امنڈتے ہوئے تجدید پسندی کے سیلاں کو ضرور روک سکتے ہیں ۔“

تشکیل جدید الہیات اسلامیہ ، ص ۱۵۲

واقعہ یہ ہے کہ مشرق اور اقوام مشرق پر مغربی استعماری سیاسی معاشی اور تہذیبی اثرات کا غلبہ ایک طرح کے استعمال کا واضح رنگ انہی الدر رکھتا ہے۔ تاریخ کے جس عہد میں مشرق کو اس مکروہ استعمال کا سامنا ہوا اقوام مشرق ذہن اور روپے کے ایک عجیب تضاد کا شکار ہو گئیں۔ مغربی استعمار کی پلگار نے اقوام مشرق کے الدر معاشری مطحہ پر ایک تہذیبی تصاصم کی صورت بھی پیدا کر دی۔ اب یہ انہی ماضی سے ہو ری طرح منقطع ہونے کی بہت نہ رکھتی تھیں کیونکہ ان کا گلا گھوٹنا ممکن ہی ان قدر ہاندار اور قوی تھا کہ آسمان کے ساتھ ان کا گلا گھوٹنا ممکن ہی نہ تھا اور استعمار کے تہذیبی اور سیاسی حریب بھی اس قدر دل کش اور دل نریب تھے کہ ان سے بھی مفر ممکن نہ تھا۔ ملت اسلامیہ کا یہ ایک عجیب و غریب اور خطرناک موڑ تھا۔ حیرت یہ ہے کہ اس موڑ پر ملت کی رہنمائی کرنے والا گوفی بھی دالش ور عزم اور عقیدے کے ساتھ آگے بڑھتا دکھائی نہیں دیتا۔ چند ایک نام گنے بھی جا سکتے ہیں لیکن ان کا تمیزیہ یا تو سرستے سے درست نہ تھا یا ادھورا تھا۔ ان میں سے بعض تو توجیہ اور تاویل کے شکار تھے اور بعض معدۃ ہو کر رہ گئے چند ایک کو مصلحت اور ذہنی مرعوبیت کا مرض چاٹ گیا۔ ان مارے ہیں منظر میں فقط اقبال ہی ایک ایسے مسلم دالش ور اور فلسفی شاعر لنظر آتے ہیں جو مغربی استعماری حربوں کی تھے میں اُتر کر ان کا مناسب تمیزیہ بھی کرتے ہیں اور یہر ان سلسلے کی دالش ورائیہ ذہن داریاں بھی نہ صرف قبول کرتے ہیں بلکہ انہیں تہذیبی اور سیاسی بر علاوہ ہر بجا لاتے بھی دکھائی دیتے ہیں۔ اقبال نے اپنا فرض صرف قیام ہورپ کے دوران ہی نہیں لبھایا بلکہ عمر کے آخری ایام تک انہوں نے مغربی فکر و فلسفہ اور سیاسی روپیہ کا بنتھر خالی

یاں بھی مسخر ہے ، ہوا بھی ہے مسخر
گھیا ہو جو لگاں فلکر بیر بدل جائے ।
دیکھا ہے ملوکت الرانگ نے جو خواب
میکن ہے کہ اس خواب کی تعبیر بدل جائے ।
طہران ہو گر عالم مشرق کا جنیوا
شاپد گرہ ارض کی تقدیر بدل جائے ।

(کلمات اقبال ، حصہ اردو ، ضرب کلیم ، ص ۹۰۹ / ۱۵۲)

قویوں کے ساتھ قابضت کے مظاہرے کئے اور اس جمعیت کے مقاصد کو کھلمن کھلا ہامال کیا ، لیکن مغربی استعماری ذہنیت رکھنے والی اقوام جو اس مجلس پر چھانی ہوئی تھیں ، انہوں نے اس کے ضمیر گو بیدار نہیں ہونے دیا ۔ ان قوموں نے تخفیفِ اسلحہ کی قرار دادیں یہی منظور کیں اور ساتھ ہی ساتھ اسلحہ کے البار بھی لگا دیئے ۔ اقبال نے دیکھ لیا تھا کہ یہ جمعیت ایمان کی دولت سے محروم ہے اور اس کی اساس سراسر مادیت اور خود غرضی ہو رکھی گئی ہے ۔ اس لئے کامیابی اس کے نصیب میں برگز نہیں ۔ اقبال نے مشرق کو اس کے حربوں سے متباہ کرنے ہوئے اسے لئے گروں کی جاعت اور داشتہ پیرک افرانگ ، قرار دیا اور کہا کہ مغربی عظیم طاقتون کا یہ اتحاد صرف کمزور قوموں کی تباہی اور آن کی پندر پائش چاہتا ہے اور نام نہاد درد مندان جہاں کے باطن کی قلعی کھول کر رکھ دی ۔ ہر ساتھ ہی اس کا حل ہی تجویز کر دیا اور مغرب کے استعماری روپیوں کی کوتاہی کی طرف اشارہ کرنے ہوئے مسلم اقوام مشرق کی ایک الگ جمعیت اقوام کا ذکر کیا جس کے لئے وہ بطور مرکز طهران کا نام تجویز کرتے ہیں ۔ آج سے لکھ بھاں مال قبل بیش کی گئی اقبال کی یہ تجویز کس قدر معنی خیز ثابت ہو دی ہے ۔^۲

- ۱ ہر قند تا روشن رزم درین بزم سکھن
دردمدنان جہاں طرح لو الداخته اند
من ازین بیش ندام کہ کفن دز دے چند
بھر تقسیم قبور الجمیع ساخته اند
(کلیات اقبال ، حصہ فارسی ، بیام مشرق ، ص ۳۶۳/۱۹۲)

- ۲ بے چاری گئی روز سے دم توڑ رہی ہے
ڈر ہے خبر بد نہ مرے منہ سے نکل جائے
تقدیر تو برم نظر آئی ہے ولیکن
بیرانی کلپسا کی دعا یہ ہے کہ ٹل جائے
ممکن ہے تکہ یہ داشتہ پیرک افرانگ
اہلیں کے تعویز سے کچھ روز سنبھل جائے ।
(کلیات اقبال ، حصہ اردو ، خرب کلیم ، ص ۶۱۸/۱۵۶)

میں بظاہر مجلس آئین، اصلاح و رعایات و حقوق کی بات ہوتی ہے لیکن اقبال مغربی جمہوری نظام کو رانے قیصری شارکرنے ہیں ۔ ان کا اپنا حقیقتہ اس بات میں روس کے قریب قریب ہے یعنی یہ کہ جمہوریت یہ شک اپک اچھا ایسا سیاسی فلسفہ ٹابت ہو سکتا ہے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ اسے ایسی جگہ عمل میں لایا جائے جہاں عوام کا سیاسی شعور انہی مراجع ہر ہو ۔ اقبال معاشرے میں انسان کی قدر و قیمت اسے گن کو نہیں بلکہ اس کے عملی پایہ کو دیکھ کر متعین کرتے ہیں اور مغربی جمہوریت کے مقابلے میں انسان کی رانے کا یہی معیار پیش کرتے ہیں جس چیز کو اقبال سلطنتی " جمہور کا نام دے کر اس کو مشرق میں دیکھنے کے خواہش مند ہیں اس کا مغربی سیاسی جمہوری فاسٹنے سے کوئی تعلق نہیں بلکہ اس کی بنیاد سراسر تعلیمات اسلامی ہر ہے ۔

اقبال کی زندگی میں ہی اقوام مغرب نے جمعیت اقوام کی داعی بیل ڈالی اور اسے اس طرح تشكیل دیا کہ اس میں بظاہر اقوام مشرق کو بھی جگہ دی گئی ۔ جہاں تک اس بین الاقوامی ادارے کے مقاصد کا تعلق تھا یہ ظاہری طور ہر واقعی دلکش و دل پذیر تھے ۔ جنگ سے گریز، امن، عالم اور اتحاد کی ترقی ۔ عدل کا قیام اور الصاف کا احترام، تنازعات کی حلصائی ثالثی، یہی دل فریب باتیں جمعیت اقوام کے مقاصد عالیہ تھے لیکن اس کے سامنے مغربی اقوام نے ایشیائی و افریقی اور بعض یورپی غریب

- ہے وہی مازِ کہن مغرب کا جمہوری نظام
جس کے ہر دوں میں نہیں غیر از نوابِ قیصری
دیوبِ استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب
تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم ہری
مجلسِ آئین و اصلاح و رعایات و حقوق
طبِ مغرب میں مزے میٹھے اثرِ خواب آوری ।

امن سرابِ رنگ و بو کو گلستان سمجھا ہے تو
آہ ! اے نادوانِ نفس کو آشیان سمجھا ہے تو
(کلیات اقبال، حصہ اردو، پانگ درا، ص ۲۶۱-۲۶۲)

جہاں تک مغربی استھاریت کی ایک شاخ فسٹائیٹ کا تعلق ہے "مغرب کلیم" میں اقبال نے مسویینی کی زبان سے بورپ کے سیاسی مدبرین کو جو کچھ کھلوایا ہے وہ اس بات کی شہادت ہے کہ اقبال نے فسطانی وطنیت کو برگز کلمہ خیر سے یاد نہیں کیا بلکہ ایک طنز کے پیرانے میں اسے بھی مغربی استھار ہی کی ایک سکروہ شکل تسلیم کیا ہے۔ مسویینی کی زبان سے اقبال مغربی استھار اپنے ساتھ اقوام مشرق کے لیے سماں حوالے سے دیتے ہیں ۔ ۱- مغربی استھار اپنے ساتھ اقوام مشرق کے لیے سماں حوالے سے ایک اہم موغات جمہوریت کے نام سے بھی لے کر آیا اور یہ ایک ایسا سیاسی فلسفہ ہے جو بظاہر خوبصورت ہی ہے لیکن جمہوریت کے حوالے سے اپنی زر داری کے بل ہر سریز آرائے حکومت علی العلوم سرمایہ دار یا زمیندار ہی منتخب ہوتے ہیں ۔ حکومت بظاہر اکثریت کی نمائندگی کرتی ہے لیکن فی الحقيقة ایک مختصر گروہ اکثریت ہر حکومت کرتا ہے ۔ اقبال نے جس استھاری طرز جمہوری سے گریز کا سبق دیا وہ در حقیقت یہی جمہوری، استبداد یا مغزِ دو صد خر کی حکمرانی ہے ۔ ۲- ان سیاسی نظام

- میں پھٹکتا ہوں تو چھلنی کو برا لکنا ہے کیوں

ہیں سبھی تہذیب کے اوزار ا تو چھلنی میں چھاج !

میرے سودائی ملوکت کو نہ کراتے ہو تم

تم نے کیا توڑے نہیں کمزور قوسوں کے زجاج ۹

یہ عجائیب شعبدے کس کی ملوکت کے یہی

راجدهانی ہے ، مگر باقی نہ راجہ ہے ، نہ راج

آلِ سیزر چوبِ نے کی آیا ری میں رہے

اور تم دنیا کے بنجر بھی نہ چھوڑے خراج

تم نے لوئے ہے نوا صحراء لشیوں کے خام

تم نے لوٹی کشتِ دہقان ا تم نے لوئے تخت و تاج ۱

پرداہ تہذیب میں خارت گری ، آدم کشی

کل روا رکھی تھی تم نے ، میں روا رکھتا ہوں آج ۱

(کلیات اقبال ، حصہ اردو ، غرب کلیم ، ص ۶۱۲ / ۱۵۰)

- گریز از طرزِ جمہوری غلام پختہ کارے شو

کہ از مغزِ دو صد خر فکر السافی نہیں آیہ

اشتراکیت کے تعلق کو واضح کر دیا ہے۔ مزدور کا جو حشر زور دار کے پانہوں ہو رہا تھا وہ مغربی استعماری ذہنیت کا ایک مکروہ اظہار تھا جس کے خلاف انہی عہد کے مشرق شعراء میں سے صرف اقبال کو حرف حق کہنا نصیب ہوا۔ اقبال کی نظم ”لین خدا کے حضور میں“، اس کی بہترین مثال ہے۔ یہ نظم مغربی مدنیت کے بھائیک چہرے سے ہر دہ انہائی کے مترادف ہے۔ اقبال مغربی استعمار کا مقابلہ کرتے ہوئے ایک حد تک اشتراکیت کے ساتھ چلتے ہیں اور مغض مساوات شکم کو صحت عمل کی بنیاد امتیاز کے قائل ہیں ہیں اور بعض مساوات شکم کو معاشری بہت کے لیے امن کی بنیاد ہو گز نہیں مانتے۔ مارکس جو اشتراکیت کا فکری منبع ہے۔ اس کے احترام کے باوجود اقبال کو اس سے اختلاف ہی ہے اور وہ اس کی مساوات شکم کے تصور کو رد کرتے ہیں۔ آگے چل گھر وہ اشتراکی آمرالله رویے کی ہی نفی کرتے ہیں جس میں زمام کار ہے شک مزدور کے پانہ میں چلی جائے لیکن اُن کے نزدیک وہ ہی ایک طرح سے برویزی حیله ہے۔

چیست قرآن؟ خواجه را بیغام مرگ
دست کیر بندہ بے ساز و مرگ
بیج خیر از مردک زر کش بجو
لن تعالیوا البر حتی تنفقوا

از ربا آخر چہ می زآید فتن
کمن نہ دالد لذت قرضی حسن
از ربا جان تیرہ دل چون خشت و سنگ
آدمی درندة بے دلدان و چنگ!

(کلیات اقبال، حصہ فارسی، جاوید نامہ، ص ۷۶۸/۸۰)

زمام کار اگر مزدور کے پانہوں میں ہو ہو رکیا!
طريق کوہ کن میں ہی وہی حلیے ہیں برویزی!
(کلیات اقبال، حصہ اردو، بال جبریل، ص ۳۴۲/۸۰)

تو قومیتِ اسلام کی جڑ کثی ہے ۔ ۱۔ وطنیت جہان بھی مشرق میں مغربی استعمار انہ حکمتِ عملی کے تحت آئی اس نے اقوامِ مشرق کو شدید لقمان پہنچایا جو آگے چل کر اقتصادی انحطاط کا باعث بھی بنا ۔ خود مغرب میں بھی اس کے نتائج کچھ مختلف نہ تھے ۔ وطنیت کے مکروہ روپی نے ہی اقبال کو مغربی استعمار کے ایک اور حریب، سرمایہ داری سے بھی متفرق کر دیا جو اسلام کی روح کے بھی خلاف تھا اگرچہ سرمایہ داری کے خلاف یہ وجہانِ خود مغرب کے ایک حصے میں پیدا ہوا لیکن وہ اس قدر شدید تھا کہ حدِ اعتدال سے آگے نکل کیا اور اشتراکیت میں ڈھل کیا ۔ اقبال کے ہاتھ اشتراکیت کے اس پہلو کے لیے ہر حال ایک نرم گوشہ موجود ہے ۔ ۲۔ جس کا تعلقِ انسانِ دوستی یا نلاحِ انسانیت سے ہے اگرچہ اس کی مذہبی بیزاری اور دبریت سے انہوں نے کبھی کوئی واسطہ نہ رکھا اس کی وجہ یہ ہے کہ اسلامِ زندگی کے برعہدہ میں اقبال کی مناسعِ عزیز رہا ہے۔ چنانچہ، اشتراکیت کے لیے بھی جو ہر چند اپنی بعض صورتوں میں مغربی استعمار ہی کی ایک شکل ہے اقبال نے صرف اس حد تک استحسانی روپیہ روا رکھا جس کا تعلق نلاحِ انسانی سے تھا ۔ سو دس جس ہو سرمایہ دارانہ نظام کی بنیاد ہے اس کی لنفی کرنے ہوئے اقبال نے اسلام اور

۱۔ اقوامِ جہان میں ہے رقابت تو اسی سے
تسغیر ہے مقصودِ تجارت تو اسی سے
خالی ہے صداقت سے سیاست تو اسی سے
کمزور کا گھوڑا ہوتا ہے غارت تو اسی سے
اقوام میں مخلوقِ خدا بنتی ہے اسی سے
قومیتِ اسلام کی جڑ کثی ہے اسی سے
(کلیاتِ اقبال، حصہ اردو، بانگ درا، ص ۱۶۱-۱۶۲)

۲۔ قوموں کی روشنی سے مجھے ہوتا ہے یہ معلوم
بے سود نہیں روں کی یہ گزمنی گفتار ۱
(کلیاتِ اقبال، حصہ اردو، ضربِ کلیم، ص ۵۹۸/۱۷۶)

گھا۔ ۱ یورپ، میں اقبال وطنیت کے جذبے سے مرشار گئے تھے، وہ وطنیت اس شعبہ استعمار کی ایک شاخ تھی جسے فرنگ مٹا مروں نے سترق کی صر زمین میں کاشت کیا تھا لیکن جب اقبال کو ہورے مغرب میں مادہ ہوتی، دہرات اور زر ہوتی نظر آئی تو استعماری وطنیت کا مفہوم ان پر کھل گیا اور وہ خوب سمجھ گئے کہ مغرب میں وطنیت سے مراد یعنی المثلی تنازعات کے سوا اور کچھ بھی نہیں۔ پھر تہذیب لوی کے تراشیدہ ان بت سے انہیں لغت ہو گئی۔ انہوں نے مسلمان کی تعریف صرف مصطفوی ہولا اور ان کا دبیں فقط اسلام کو قرار دیا اور مسلمانوں کے لیے یہ تجویز کیا کہ وہ جس قدر جلد ہو سکے اس بت کو خاک میں ملا دین اگر یہ قائم رہتا ہے

۱۔ ربط و ضبطِ ملت، بیضا ہے مشرق کی نبات
ایشیا والی ہیں اس نکتے سے اب تک بے خبر

ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کے لیے
لیل کے ساحل سے لے کر تا بخاکِ کاشغر!
جو کرسے گا امتیاز رنگ و خون مٹ جائے گا
ترکی خرگاہی ہو یا اعرابی والا گھر!
سل اگر مسلم کی مذہب پر مقدم ہو گئی
اڑ کیا دلیا ہے تو مالنندِ خاکِ رہ گزر!
(کلیات اقبال، حصہ اردو، پانگ درا، ص ۲۶۵)

الہی ملت ہو قیامِ الوارمِ مغرب سے نہ کر
خاص ہے ترکیب میں قومِ رسولِ پاکیں^۳
ان کی جمعیت کا ہے ملک و نسب پر الحصار
قوتِ مذہب سے مستحکم ہے جمعیت تری
دامنِ دین بالہ سے چھوٹا تو جمعیت کہاں
اور جمعیتِ بوق رخصت تو ملت یہی گئی ۱
(کلیات اقبال، حصہ اردو، پانگ درا، ص ۲۲۸)

تیجیے میں تعصب اور تنگ دالروں سے ابھرنے والے تضادات حق اور احترام کے نصب العین کے تابع ہو کر زائل ہو جاتے ہیں اور عالمگیر وفاداری سے ملو معاشرے کی تشكیل ممکن ہو جاتی ہے ۔ یہ تیجہ اقبال کے فکری نظام میں ایک عقیدہ بلکہ ایک مسلمہ حقیقت کا درجہ رکھتا ہے ۔ ۱
بر صغير، بلکہ ہورے شرق کی زوال آسادگی جو اقبال کے سامنے مغربی تہذیبی اور سیاسی استھار کو اقوام شرق کے لیے مصائب کا سرچشمہ قرار دیا جس نے روح مشرق گو کچل کر رکھ دیا تھا ۔ یہی نہیں بلکہ اسے افہمار نفس کی امن مسرت سے بھی محروم کر دیا تھا جس کی بدولت کبھی امن میں ایک شالدار تہذیب پیدا ہوئی تھی ۔ ۲ قیام بورپہ نے مغرب کے جدید تمدن کا طسم ان کی نظروں میں تار عنکبوت بنانے کر رکھ دیا تھا ۔ وہ امن تنگ لظری اور تعصب سے اور خود غرضالہ رویے سے واقف ہوئے جس سے مغربی استھار نے تہذیب اور سیاست کے عنوان سے اپنے دامن میں چھپا رکھا تھا ۔ پہلی جنگ عظیم کے مابعد گی بربادی ہورے مغرب کے لیے طمعتہ بن جاتی ہے جس میں تہذیب اور سیاست کے نام بر وطنیت، انسانیت اور نام نہاد مساوات اور بے روح صداقت کے برخیز اڑ گئے ۔ امن جنگ کی ما بعدیات اپنے ساتھ سرمایہ داری اور استبداد لے کر آئیں اور یہ سارا کچھ بوری السائیت کے لیے مغرب کے ہولناک مقابل تھے ۔

مغربی تہذیبی استھار کی یلغار میں اقوام شرق نے جو رعنائی دیکھی اقبال نے اس رعنائی کے باطن میں منافقت، خود فروشی، استبداد اور قیصریت کو دریافت کیا اور لنسالیت اور انسانیت بخش کو محسوس کیا مگر ان کی فکر میں یہ ہاتھ پھنس احساس کی حد تک ہی لہ رہی بلکہ اپنے فکری استھان کے لہلہ اقبال نے امن استھار کے خلاف ایک پاقاعدہ جہاد کا آغاز کیا

- خطبہ صدارت، مسلم لیگ اللہ آباد ۱۹۳۰ء -

۲۔ "ایک سبق جو میں نے اوپر اسلام سے میکھا ہے ۔ یہ ہے کہ آرے و قتوں میں اسلام ہی نے مسلمانوں کی زندگی کو قائم رکھا ۔ مسلمانوں نے اسلام کی حفاظت نہیں کی ۔ اگر آج آپ اپنی نکایت یہر اسلام ہر جا دین اور اس کے زندگی بخش تفہیل سے متاثر ہوں تو آپ کی منتشر اور پراکنده قوتیں از سر نو چیج ہو جائیں گی اور آپ کا وجود بلاکت و بربادی سے بحفرظ ہو جائے گا ۔"

شرق کا خون چوں روی ہے ۔ ۱

قیام یورپ کا زمانہ البال کی چشم بصیرت ہوئی طرح واہونے کا زمانہ قرار دیا جا سکتا ہے جب انہوں نے مشرق اور مغرب کا تہذیبی موازنہ کیا اور اسلام کا رخ کردار ان کے سامنے ایک معین شکل اختیار کر گیا ۔ یہ درست ہے کہ اقبال کا براہ راست خطاب ملت اسلامیہ ہی سے رہا مگر انہوں نے معدتری لمبجھ کبھی اختیار نہیں کیا بلکہ اسلام کو عالمی تحریک اور انسانی حوالے سے بیش کرنے کی معنی کی اور گویا اسلام کو ایسے ڈھب سے بیش کر کے مغربی تہذیبی اور سیاسی استعمار کا مقابلہ کیا ۔ جس میں یہ ہوئی انسانیت کی واحد فلاح کی ضمانت بن جاتا ہے ۔ ۲ جس کے

۱- یہ زائرانِ حرم مغرب ہزار ربیر بنی ہمارے
وہیں بہلا ان سے واسطہ کیا جو تمہے سے لاؤشنا رہے ہیں ।
غصب ہے یہ ”مرشدانِ خود ہیں“ خدا تری قوم کو بھائے ।
بکار کر تیرے مسلموں کو یہ اپنی عزت بنا رہے ہیں
(کلیات اقبال ، حصہ اردو ، پانگ درا ، ص ۱۶۲)

۲- ”اگر عالمِ انسانیت کا مقصد اتوامِ متعده کا امنِ سلامی اور ان کی موجودہ پیشوں کو بدل کر ایک واحد اجتماعی نظام قرار دیا جائے تو سوانی نظامِ اسلامی کے کوئی دوسرا نظام ذہن میں نہیں آ سکتا کیونکہ قرآن سے میری سمجھو میں جو کچھ آیا ہے اس کی رو سے اسلامِ محض انسان کی اخلاقی اصلاح ہی کا داعی نہیں بلکہ عالمِ بشریت کی اجتماعی زندگی میں ایک تدریبیں مگر اساسی انقلاب یہی چاہتا ہے جو اس کے قومی اور لسلی نقطہ نظر کو پیکسر بدل کر اس میں خالص انسانی ضمیر کی تخلیق کرے ۔“

خط بیو اب حسین احمد مدنی ، روز نامہ احسان ، مارچ ۱۹۲۸
”مجھے اس جماعت سے دلی بحدودی ہے جو میرے اوضاع و اطوار اور میری زندگی کا سرچشمہ ہے اور جس نے اپنے دین اور اپنے ادب اپنی حکمت اور اپنے تمدن سے بہرہ مند کر کے مجھے وہ کچھ عطا کیا ہے جس سے میری موجودہ زندگی کی تشکیل ہوئی ۔ یہ اس کی برکت ہے کہ میرے ماضی نے از سر لو زلہ ہو کر مجھے میں یہ احساس پیدا کر دیا ہے کہ وہ اب یہی سیری ذات میں سرگرم کار ہے ۔“ ایضاً

لیے کوئی جگہ نہیں ۔ واقعہ یہ ہے کہ اقبال کے ہاں مغربی استعمار کے خلاف کوئی جزوی ذہنی رویہ مرتب نہیں ہوتا اس باب میں ان کے ہاں ایک مکمل ذہنی ارتقاء پایا جاتا ہے جسے کسی ایک مسلم خطے یا مسلم قوم کے ساتھ محدود نہیں کیا جا سکتا ۔ اقبال کا رویہ ہورے مشرق میں ہونے والی مغربی تہذیبی اور سیاسی انقلاب کو محیط ہے یہی وجہ ہے کہ وہ اپنے عہد کے دوسرے مسلم مفکرین سے بہت آگے ہیں ۔ ان کے ہورے فکری دفاعی نظام میں کسی ایک خطے یا کسی ایک قوم کے سیاسی رویے کے ساتھ زمانی مطابقت اگر ارادی ہے تو انفاق بھی ہے ورنہ فی الاصل ان کی سوچ ہورے مشرق کے لیے ہے اور ان کا یہی نکری آفاق رویہ ان کی جد و جہاد کو دوام اور اثبات کی سند عطا کرتا ہے ۔ وہ بر صفير کے پاشندے تھے لیکن بر صفير میں یہی مسلمانوں کی محض سیاسی یا اقتصادی جد و جہاد ان کے نزدیک بے کار تھی وہ اسے یہی حفاظت تہذیبِ اسلامی کے ساتھ مشروط سمجھتے تھے ۔ اسلام سے بالک رہ کر کوئی بھی جد و جہاد ان کے نزدیک کوئی معنی نہیں رکھتی تھی ۔ اپنے ایک پہنچ میں انہوں نے واضح طور پر کہا کہ جمہوریت، قومیت، اشتراکیت اور فسطائیت وغیرہ میں ملوکوتوں کے شاخسانے نہیں جنمہوں نے روحِ الساقی کو یوں کھینچا ہے کہ تاریخِ السالیت کے تاریک ادوار یعنی اس کی مثال ہمیش نہیں کرتے ۔ یہ میں تسلط کی بھوک کے مختلف اظہار ہیں اور یہ ساری مغربی جد و جہاد ایک استعماری جبر ہے جس نے کمزور اقوام ہر اپنی حکومت کا جواہار کر انہیں ان کے مذہب، اخلاق، تہذیب و ثقافت روایات اور ادب سے محروم کر دیا ہے ۔ یہ استعمار ملوکیت کی جو نک ہے چو برابر

۱۔ ہے گرمِ خرامِ موجِ دریا
دریا سونئے بھر جادہ ہما
باشد کو ہوا ازا رہی ہے
شانوں پہ اٹھانے لا رہی ہے

لنت گیر وجود ہر شے سرمست میں نمود ہر شے
کوئی نہیں غمگسارِ السان ۱ کیا تلخ ہے روزگارِ السان
(کلیاتِ اقبال، حصہ اردو، بالک درا، ص ۱۲۶ - ۱۲۷)

هدف مشرق گو اپنے مطالب کی بر آوری کے لئے ہناجا ہے ۔
اقبال نے یورپی تہذیب و مدن کی الہان اور اس کے اقبال گو عین
جوانی کے عالم میں دیکھا اور اس بات سے کسی طور انکار نمکن نہیں کہ
حسن کا ایک وسیع تر احساس اقبال گو اپنے قیام یورپ ہی کے دوران
میں لصیب ہوا لیکن کمن قدر عجیب بات ہے کہ اس احساس کی تھی میں
وہ مغربی روپیں بھی انہیں نظر آ جاتا ہے جس میں انسان کی غمگشای کے

۱- ”مرزین“ مغرب میں مسیحیت کا وجود عرض ایک رہبانی نظام کی
حیثیت رکھتا ہے ۔ رفتہ رفتہ اس سے کلیساں ایک وسیع حکومت ہو گی ۔
لوٹھر کا اعتجاج دراصل اس کلیسا کی حکومت کے خلاف تھا ، اس کو کسی
دلیوی نظام سیاست سے کوئی بحث نہیں تھی کیونکہ اس قسم کا کوئی
نظام سیاست مسیحیت میں موجود نہیں تھا ۔ خور سے دیکھا جائے تو لوٹھر
کی بغاوت بر طرح سے حق پجالب تھی ۔ اگرچہ میری ذات رائے یہ ہے کہ
خود لوٹھر کو بھی اس امر کا احساس نہ تھا کہ جن مخصوص حالات کے
تحت اس کی تحریک کا آغاز ہوا ہے اس کا نتیجہ بالآخر یہ ہو گا کہ مسیح
کے عالمگیر نظام اخلاق کی بیانی مغرب میں بر طرف یہ شہار ایسے اخلاقی
نظام پیدا ہو جائیں گے جو خاص خاص قوموں سے متعلق ہوں گے اور
لہذا ان کا حلقة اثر بالکل محدود رہ جائے کا ۔ یہی وجہ ہے جس ذہنی
تحریک کا آغاز لوٹھر اور روسو کی ذات سے ہوا اس نے مسیحی دلیا کی
وحدت گو توڑ کر اسے ایک ایسی غیر مربوط اور متشر گثیرت میں
 تقسیم کر دیا جس سے اہل مغرب کی نکایں اس عالمگیر مطعم نظر سے وہ
گر جو تمام نوع انسان سے متعلق تھا ، اقوام و ملل کی تنگ حدود میں
الجھ گئیں ۔ اس لئے تفہیل حیات کے لئے انہیں کہیں زیادہ ولقی اور
صرف اساس مثلاً تصور وطنیت کی ضرورت محسوس ہوئی جس کا اظہار بالآخر
ان میاسی نظمات کی شکل میں پیدا ہوا بنیوں نے جذبہ قومیت کے ماتحت
پروردش پائی ۔ یعنی جن کی بنیاد اس عقیدے پر ہے کہ میاسی اتحاد و اتفاق
کا وجود عقیدہ و طبیت ہی کے ماتحت ممکن ہے ۔“

خطبہ صدارت آل انڈیا مسلم لیگ ، ۱۹۷۰ء

عبرت نظر آیا۔ اتنے عہد کے تہذیبی اور سیاسی القلاطیات اور بعض مغربی تحریکوں کے دور میں نتائج کو اقبال اچھی طرح بھال گئے تھے۔ اس ساری الٹ پلٹ میں انہیں کرہ ارض کے مشرق و مغرب دولتوں خطوں کے خرایے پیش از وقت نظر آ رہے تھے انہیں دکھائی دے رہا تھا کہ مغرب کی طرف ہے الہنے والی تہذیبی اور سیاسی استعمال کی آدھی مشرق کی معرفت اور مغرب کے رویے کی صداقت اور محنت پر چیز کو ملیا میٹ گر کے رکھ دے گی۔

عہد اقبال ہی مغربی تہذیبی اور سیاسی استعمال کے حوالے سے اقبال کے مفہومات اور اس کی فکر یورپی طرح کھل کر سامنے آ سک یا نہیں۔^۱ اس میں اختلاف کیا جا سکتا ہے لیکن اس بات میں کوئی کلام نہیں کہ عصر اقبال ابھی جاری ہے امن لیجے کہ انکار اقبال میں کافی ہوتی ہوئی صدیوں اور آنے والے زمانوں کی روح دھڑکتی ہے۔ چنانچہ اگر وہ کل مغرب کے تہذیبی اور سیاسی استعمال کے حماز پر کھڑے مصروف جد و جہد نظر آتے تھے تو آج بھی اور آنے والی کل بھی وہ اس جد و جہد میں مصروف نظر آ رہے ہیں اور آتے رہیں گے۔ اس بات میں ہرگز کوئی کلام نہیں کہ انسانیت کی معاشری، معاشی، تہذیبی اور سماںی رہنمائی رفتہ رفتہ ایشیا کی طرف لوٹ رہی ہے اور ایشیا کا تشخضن اب ملت یہضہ کے وجود کے ساتھ ہی مشروط ہے یعنی اسلام اور فقط اسلام کے ساتھ۔ اقبال نے مغرب کی تہذیبی اور سیاسی استعمال کے خلاف اپنی فکری جد و جہد کا آغاز کرنے سے قبل مغرب کی تاریخ کا بھر ہو رمطانہ کیا ہے اور ہر رہنمائی، وطنیت، کاپیسانی نظام، نسلیت اور قومیت کے ان تمام حریبوں کے استعمال کی ایک صوبوں ترجیح پیش کی ہے جنہیں مغرب نے اتنے ہاں آزمائے کے بعد ان کا

-۱- کچھ دارد شیوه یائے رلگ رنگ

من یہ جز عبرت تکیرم از فونگ

(کلیات اقبال، حصہ فارسی، جاوید نامہ، ص ۶۶/۴۲)

-۲- ربط و ضبط ملت ایضا ہے مشرق کی بحات

ایشیا والے ہی اس نکتے سے اب تک بے خبر

(کلیات اقبال، حصہ اردو، بالگ درا، ص ۹۵/۲۹۵)

کے دکھوں کا مداوا کسی طور نہیں کر سکتے ۔ اتنے آس کی الٹ پلٹ
اور تہذیبیں اور سماں تغیر پذیری کو دیکھ کر عقیدے کی معنویت اور
وقعت انہر اور سکھل گئی ۔

اقبال ان مسلم مفکرین میں سے ہیں جنہیں امن صدی کے آغاز ہی میں
مغربی تہذیبیں اور سیاسی خلفشار اور استعماری روپیے کا تنقیدی اور غائزہ
جائزہ لینے کا نہ صرف موقع ملا بلکہ اس میں انہیں ایسے بحث کات نظر آئے
جو اگر ایک طرف اقوامِ مشرق کے لیے تباہ کن تھے تو دوسرا جالب خود
مغرب کی تباہی بڑی تھی شاہد تھے ۔ انہیں امن بات کا الدعاہ اتنے پہلے سفر
اور تہام یورپ کے دوران ہی ہو گیا تھا ۔ چنانچہ آخری سفر یورپ مابین
کے زمانے اور وفات تک انہیں مغرب کے تاجر انہوں روپیے اور استعمارِ اللہ ذہبیت
کے ساتھ ہی ساتھ اقوامِ مغرب کے استحصال، ہوش زر اور حبِ جاہ کے
نتائج انہی آنکھوں سے دیکھ لینے کا پورا پورا موقع ملا ۔ ” پہلی جنگ عظیم
کا تہذیبیں اور سیاسی صلح ان کے بیش نظر تھا جس میں انہیں سراسر سامان

- ۱- تشکیلِ جدید الہیاتِ اسلامیہ، ص ۱۸۹ -

- ۲- ”فی الحقیقت جس چیز گو اہمیت حاصل ہے وہ آدمی کا عقیدہ ہے
امن کی تہذیب اور امن کی تاریخی روایات ہیں ۔ میری نکاہوں میں یہ چیزیں
امن قابوں ہیں کہ جن کی خاطر آدمی کا جینا اور مرنا ہو نہ کہ زمین کا
ٹکڑا جس کے ساتھ عارضی طور پر روحِ السانی کا رابطہ ہو گیا ہو :

الگریزی تقاریر و خطبلات (ترجمہ)، ص ۵۶

- ۳- دیارِ مغرب کے دہنے والوا خدا کی بستی دکان نہیں ہے ।
کھرا جسے تم سمجھو رہے ہو وہ اب زر کم عیار ہو گا ।
تمہاری تہذیب اتنے خنجر سے آپ ہی خود کشی کرے گی
جو شاخ لازک ہے آشیانہ بنے گا، ناہائیدار ہو گا
(کلیاتِ اقبال، حصہ اردو، پانگ درا، ص ۱۳۱/۱۳۱)

- ۴- عالمِ نو ہے ابھی ہر دہ تقدیر میں
میری نکاہوں میں ہے امن کی سحر بے حجاب
(کلیاتِ اقبال، حصہ اردو، ہال چبریل، ص ۳۹۲/۱۰۰)



اقبال اور استعمار

سمعیع اللہ تریشی

اقبال نے بر صفائیر کی خلامی کے ایام میں جب انگریز کی تہذیبی استعماری پلزار عروج بر تھی، آنکھ کھوئی، امن وقت پورا بر صفائیر استعمار کا براہ راست ہدف تھا۔ مشرق پر اس کی حریص نظریں گٹھی ہوئی تھیں اور یہ سب نتیجہ تھا مسلمان اقوام کے داخلی التشار، بے حسی اور سہل پسندی کا۔ مسلمان اقوام خود اپنے ملی شعور کو محروم کرنے پر تلی بیٹھی تھیں تعصب اور لسانی اور نسلی منافرت ان میں عام ہو چک تھی۔ وطیت کا تصور اور تعصب فراوان تھا اور مذہب میں فقط ظاہر داری کے رویے کو فروغ حاصل تھا۔ کویا بھری ملت اسلامیہ عالم پیری سے گزر رہی تھی۔ اقبال نے یہ سب کچھ اپنی رگِ جان میں محسوس کیا۔ تہذیب مغرب کے اثرات اقبال کے سامنے تھے۔ چنانچہ انہوں نے ان کا گھرنا مطالعہ کیا بھر ایک لائف عمل کے تحت جہاں تہذیب فرنگ بہر پور علیٰ التقاد دیا وہاں مغرب زدہ مسلمان اقوام کو امن استعمار سے لہٹھنے کی تعلیم بھی دی۔ مشرق میں العاد اور لادینیت کے اثرات نے مشرق کا وقار دکر گون کر کے رکھ دیا تھا۔ اقبال نے پہلے مرض کی تشخیص کی اور اس نتیجے پر پھر گھم قرونِ وسطیٰ کا تصوف، قومیت اور ملحدانہ سو شلزم یاس زدہ انسانیت

1۔ لکل کر خانقاہوں سے ادا گر رسم۔ شیری
گد فقر خانقاہی ہے فقط الدوہ و دیگری
تیرے دین و ادب سے آ رہی ہے بوئے رہائی
یہی ہے مرنے والی اُستون کا عالم پیری

(کلیات اقبال، حصہ اردو، ارمغان حجاز، ص ۶۸۰/۳۸)

دھا کرتا ہوں کہ اقہ آپ کا حج قبول فرمائے اور آپ کو انہی دن کی محبت اور انہی حبیب صلی اللہ علیہ وسلم کے عشق سے مالا مال فرمائے۔ امید ہے کہ ان خط کے پہنچنے تک جہاں دین والی میں پہنچ کرئے ہوں گے۔^{۱۱}

بات یہ ہے کہ حضرت علامہ اولیائے گرام اور صوفیائے عظام کے اختلاف کی بے عمل اور بے حسی سے سخت نالاں تھے۔ اور جب وہ ان گھروں سے متعلق کسی نوجوان میں علم و عمل کی صلاحیت پانے تو بہت خوش ہوتے اور کوشش کرنے کے وہ نوجوان انہی اسلاف کے نقش قدم بر چل کر دین اسلام کی خدمت کرے اور قوم کی راہنمائی کرے۔ ایسے نوجوانوں میں حضرت خواجه لفاظ الدین دربار تولیہ شریف اور سید غلام میران شاہ دربار جمال الدین والی (ہاول ہور) نمایاں حیثیت کے مالک تھے۔ چنانچہ علامہ نے ان نوجوانوں سے رابطہ قائم کیا اور انہیں انہی اسلاف کے زریں کارناموں کو دلیل وہ بنانے کا مشورہ دیا۔ ایک خط میں حضرت علامہ مخدوم صاحب گو تحریر کرنے یہی:

”آپ کے احباب اور مخلصین آپ سے اُس روحانیت کی بنا ہر جو آپ نے انہی آباو اجداد سے ورثہ میں ہائی ہے۔ بہت بڑی بڑی امیدیں رکھتے ہیں۔ ان امیدیوں میں بھی شریک ہوں اور دعا کرتا ہوں کہ خدا تعالیٰ آپ کو اس امر کی توفیق دے کہ آپ انہی قوت، پست، رسمخ اور دولت و عظمت کو حوالق اسلام کی لش و اشاعت میں صرف کریں۔ اس تاریک زمانے میں حضور رسالت مائب صلی اللہ علیہ وسلم کی سب سے بڑی خدمت ہی ہے۔ افسوس کہ شہل مغربی ہندوستان میں جن بزرگوں نے علم اسلام بلند کیا ان کی اولادیں دنیوی جاہ و منصب کے لیے بڑی کر تباہ ہو گئیں اور آج ان سے زیادہ جاہل کوئی مسلمان مشکل سے ملیے کا، خدا تعالیٰ انہیں بزرگوں کی اولاد سے کسی کی روحانیت بیدار کر دے اور کلمہ اسلام کے اعلاء ہر مامور کرے۔“^{۲۲}

یہ ہے حضرت علامہ کی صوفیائے علطان سے عقیدت کی مختصر داستان۔

۱۔ ”ابیال نامہ“ (حصہ اول) سرتیب شیخ عطاء اللہ ، ص ۲۷۲ -

۲۔ ”ابیال نامہ“ (حصہ اول) ، ص ۲۷۱ ، ۲۷۲ -

بڑھ کئی ، تھوڑی دیر میں گھالا آیا جس میں اقبال خود بھی شریک ہوئے اور کم از کم اُس وقت ایسی اچھی حالت میں تھے کہ گھانا بھی انہوں نے رغبت سے کھایا اور گفتگو بھی دوران طعام بہت دلچسپ ہوئی وہی ، طرح طرح کی باتیں ہوتی رہیں ، خدموم الملک چوں کہ پیر زادے تھے اور اقبال مرحوم سے بہت عقیدت رکھتے تھے ۔ انہوں نے مجھ سے لوچھا کہ شیخ صاحب آپ کچھ بتا سکتے ہیں کہ اس زمانے کا قطب پنجاب میں کون ہے ۔ آپ ہی بتائیں ، انہوں نے کہا : میں تو سمجھتا ہوں کہ اقبال ہی نطب پنجاب ہیں ۔^۱

اپریل ۱۹۳۷ء میں خدموم صاحب کی ملاقات حضرت علامہ سے ہوئی اور دسمبر ۱۹۳۷ء میں انہوں نے حج کی تیاریاں شروع گر دیں تو حضرت علامہ نے انہیں تحریر کیا :

”آپ کا خط آج صبح مل گیا ، الحمد لله کہ آپ خیریت سے ہیں اور حج کی تیاریوں میں مصروف ۔ خدا تعالیٰ آپ کو یہ سفر مبارک کرے اور ان کے فرشتوں کی رحمتیں آپ کے شریک حال ہوں ، کاش کہ میں بھی آپ کے ساتھ چل سکتا اور آپ کی صحبت کی برکت سے مستفیض ہوتا لیکن اسوسی کہ جدائی کے ایام ابھی کچھ باقی علوم ہوتے ہیں ۔ میں تو ان قابل نبی ہوں گہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے روضہ مبارک ہر یاد بھی خجا جا سکوں ۔ قابض حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے امن ارشاد سے جرأت ہوئی ہے ۔ ”الطالح لی“ یعنی کنہکار میرے لیے ہے ، امید ہے کہ آپ اُس دربار میں پہنچ کر مجھے فراموش نہ فرمائیں گے ، باقی خدا تعالیٰ کے لفضل و کرم سے خیریت ہے ۔^۲“

خدم صاحب حج بیت اللہ سے واپس آنے تو حضرت علامہ نے انہیں مبارک ہاد کا خط لکھا :

”آپ کا تار گزشتہ رات کراچی سے ملا جس کو بڑھ کر بہت سرت ہوئی ۔ میں آپ کی یہ خیریت واپسی ہر دلی مبارک ہاد بیش کرتا ہوں اور

۱۔ مایہنامہ ”مجنون“ لاہور ، اپریل ۱۹۵۰ء ، ۵۸ ، ۵۹ ۔

۲۔ ”اقبال نامہ“ (حصہ اول) مرتب شیخ عطاء اللہ لاہور ۱۹۳۹ء

تو مجھے تعجب ہی سے اور افسوس ہی سے اور رہا مقصود جس کے لئے سفر کرنا تھا میں مجھے یہ لکھنے میں تامل نہیں کہ اس کا ایک پھلو سیاسی ہی سے ہے اور یہ اس وجہ سے کہ اسلام بھیت منصب کے دین و سیاست کا جامع ہے۔ میں نے جو حضرات مشائخ کو اس طرف متوجہ کرنے کا قصد کیا تھا وہ محض اللہ اور اُس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی خاطر تھا نہ انہی نام و نمود کی خاطر، خیال تھا کہ شاید اسی طریق سے نوجوان صوفیہ میں کہ اُن کے اقتدار کا دار و مدار بھی اسلام کی زندگی پر ہے۔ کچھ حرارت پیدا ہو جائے اور وہ کل نہیں تو جزاً اس کام میں شریک ہو جائیں۔ خواجہ صاحب اگر اس تحریک میں شامل ہوں تو میرے عقیدے کی رو سے اُن کی سعادت ہے بلکہ میں چاہتا ہوں کہ اس ماری تحریک کا سہرا اُن ہی کے سرو ہے۔^{۱۰}

اُسی دور میں حضرت علامہ کے چال دین والی ذی علم مادات گھرانے کے ایک نوجوان مخدوم الملک سید علام میران شاہ دام ظلہ سے تعلقات قائم ہوئے جو وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ بہت کھرے اور مستحکم ہوئے گئے - مخدوم الملک جب لاہور آئے تو حضرت علامہ کے پاس ٹھہرئے۔ ۱۹۳۲ء میں حضرت علامہ کے ہب گرامی سر عبدالقادر لندن سے لاہور تشریف لائے تو حضرت علامہ نے الہیں کھانے کی دعوت دی۔ اس دعوت میں مخدوم الملک بھی مدعو تھے۔ ان دعوت کا ذکر سر عبدالقادر نے ہر سے دل چسب النداز میں کیا ہے۔ ملاحظہ ہو :

"دو اور دوست ابھی موجود تھے جو کھانے میں شرکت کے لیے مدعو تھے۔ ایک تو چوبیدری ہدیحسین ایم۔ اے جو اُس زمانے میں ان کے معتمد رفیق تھے اور ان کی وفات کے بعد ان کے صاحب زادے اور صاحب زادی کی نگرانی کے فرائض ادا کرتے رہے، دوسرے صاحب ریاست بہاول پور کے ایک مشہور سادات خالدان کے رکن اور اڑیسے زمیندار اور بڑی رئیس تھے جن کا نام خندوم الملک سید غلام میران شاہ ہے۔ ان سے میری ملاقات پہلے معمولی تھی، مگر اُس دن یہ دیکھو گز کہ اقبال انہیں بت لستہ کرتے تھے اور وہ اقبال کے دلی مذاخ تھے، میری اُن سے ملاقات

١- "اقبال نامہ" (حصہ دوم) لاہور ۱۹۶۱ء، ص ۲۹۲ تا ۲۹۳۔

اب جو کچھ ہوگا نوجوان علیہ و صوفیاء ہی سے ہوگا۔ جن کے دلوں میں خدا نے احسان حفاظت ملی پیدا کر دیا ہے۔ خواجہ صاحب (خواجہ نظام الدین) کی خدمت میں عرض کیجیئے کہ وہ اپسے نوجوان سجادہ نشینوں کو ایک جگہ جمع کر لیں۔ میں بھی وہاں حاضر ہو کر ان کی مشورت میں مدد دوں گا۔ یہ جلسہ فی الحال ہر ایوبیٹ ہوگا۔ میرے خیال میں اپسے نوجوانوں کی کافی تعداد ہے۔ ان کے نام دعوت جاری ہو اور اس لہ اگر میرے دستخط کی ضرورت ہو تو میں حاضر ہوں۔“^۱

۱۶ مئی ۱۹۳۱ء کے ایک خط میں مزید تحریر فرماتے ہیں :

”آپ سہربانی کر کے بواہی ڈاک دو باتوں کا جواب دیں۔

(۱) خواجہ صاحب اور دیگر نوجوان سجادہ نشین کون میں تاریخ کھو وہاں (پاکپن شریف) موجود ہوں گے۔

(۲) اگر میں پاک بٹھ حاضر نہ ہو۔ کہ تو کیا اور کوئی موقع ہو سکتا ہے کہ میں ان سب سے ایک مقام پر مل سکوں اور انہی معروضات ان کی خدمت میں پیش کر سکوں۔ ان باتوں کا جواب فوراً ارسال فرمائیں۔“^۲

خواجہ صاحب کی کوشش ہے نوجوان صوفیائے کرام کا اجتماع پاک بٹھ میں ہوا۔ لیکن حضرت علامہ بیہاریؒ کی وجہ سے امن اجتماع میں جو ان ہی کی خواہش اور غریب سے ہوا تھا، شرکت نہ کر سکے جس کا انہیں ازحد افسوس ہوا۔ مولوی ہمد صالح کے نام سے جون ۱۹۳۱ء کے گرامی نامہ میں لکھتے ہیں :

”علوم ہوتا ہے آپ اور حضرت خواجہ میرے قار اور خط کو فرماؤش کر گئی یا ممکن ہے تار کا مطلب صحیح نہ سمجھا گیا ہو اور خط نہ ملا ہو۔ میں نے تار اور خط دونوں میں لکھ دیا تھا کہ میں درد دندان میں مبتلا ہو گیا ہوں اور چار روز کی سخت تکلیف کے بعد دونوں دانت جو دکھتے تھے ان کو اکھڑوا دیا گیا۔ اگر یہ خط اور تار پہنچنے کے بعد ہمی خواجہ صاحب نے بقول آپ کے میرے نہ آ سکنے کو برا محسوس کیا

۱۔ ”اقبال نامہ“ (حصہ دوم) لاہور ۱۹۵۱ء، ص ۳۸۳، ۳۸۵۔

۲۔ ”اقبال نامہ“ (حصہ دوم) لاہور ۱۹۵۱ء، ص ۳۸۹۔

کیا اور مصر، ناسطین، شام اور مدینہ منورہ کے مشائخ شاذیہ، رفاعیہ وغیرہ میں حلقہ کی تبلیغ کی، حضرت آکبر اللہ آبادی اور حضرت مولانا ہد شاہ سلیمان بھلواروی کو اس حلقہ سے بہت دل چسپی اور بمدردی تھی۔^{۱۶۶}

”حلقه نظام المشائخ“ کی تنظیم میں شامل ہونے کی خواجہ صاحب نے حضرت علامہ کو دعوت دی تو جواباً فرمایا:

”حلقه نظام المشائخ کے متعلق آج مسٹر ہد شفیع پیرسٹر ایٹ لاء سے من گکر بڑی خوشی ہوئی - خدا گکرے آپ کے کام میں ترق ہو، مجھے بھی انہی حلقہ مشائخ کے ادنیٰ ملازمین میں تصور کیجیے - مجھے ذرا کاروبار کی طرف سے اطمینان ہو جائے تو بھر عملی طور پر امن میں دلچسپی لہنے کو حاضر ہوں، میری طرف سے مزار شریف ہر بھی حاضر ہو گکر عرض کیجیے۔“^{۲۴۴}

سب سے دل چسپ اور عجیب بات یہ ہے کہ خواجہ صاحب کی قائم گردہ یہ تنظیم چند سالوں کی ناگزیر وجوہات کی بنا پر ختم ہو گئی لیکن حضرت علامہ کے درمیانہ دل میں پمیشہ کے لیے یہ خیال مستقل طور پر جان گزیں ہو گکا کہ مشائخ عظام کی ایک نمائندہ تنظیم قائم ہو فی چاہیے ۱۹۳۰ء میں جب انہیں پیر زادکان دربار تونس شریف میں ایک جو پر قابل حضرت خواجہ نظام الدین کی شکل میں نظر آیا تو ان کی دیرینہ خواہش جاک انہی اور انہوں نے خواجہ صاحب سے ان کے ایک عقیدت مند مولوی ہد صالح کی معرفت رابطہ قائم کیا اور انہیں مشائخ کی تنظیم کی طرف متوجہ کیا۔ چنانچہ مولوی صالح کو ۱۸ اپریل ۱۹۳۱ء میں تحریر کرنے لیں:

”فی الحال یہ عرض گرتا چاہتا ہوں کہ قدیم مساجدوں کے نوجوان مالک ایک جگہ جمع ہو کر مشورہ کریں کہ کس طرح اُن درخت کی حفاظت کی جا سکتی ہے جو اُن کے بزرگوں کی کوشش سے بھلا بھولا تھا۔

۱۔ ”ماہنامہ نظام المشائخ“ کراچی، مئی ۱۹۵۲ء، ص ۱ - ۲۔

۲۔ ”لبیال نامہ“ (حصہ دوم) مرتب شیخ عطاء اللہ ۱۹۵۱ء لاہور

(۵) مولانا مجدد علی بی - اسے آگسٹن گوچہ لنگر خانہ، رام ہوڑ

(۶) عبداللہ الامون سہروردی، کلکتہ

(۷) حبیب الرحمن خان سہروردی، علی گڑھ

(۸) نواب سید امیر حسن، کلکتہ

(۹) خجستہ اختر بانو سہروردی، کلکتہ^۱ (والدہ حسین شہید سہروردی سابق وزیر اعظم پاکستان)

حلقہ "نظام المشائخ" کی تشکیل اور اس کے اغراض و مقاصد کو خواجہ صاحب نے اپنی ایک تحریر میں اس طرح بیان کیا ہے۔

"۱۹۰۸ء کا ذکر ہے میں نے ملا واحدی، قاضی لطیف الدین پیرزادے درگاہ خواجہ قطب الدین بختیار کا اور سید عطاء الدین پیرزادے درگاہ چراغ دہلی وغیرہ نے مل کر مشائخ صوفیہ کی خدمات کے لیے ایک جماعت قائم کی تھی۔ اس کا نام حلقہ نظام المشائخ رکھا گیا تھا اور دہلی کے بازار چنلی قبر میں نواب غلام نصیر الدین عرف نواب بدهن کے عالی شان مکان میں اس کی منزل گاہ قائم ہوئی۔ جہاں روزانہ دہلی کے نوجوان جمع ہو کر حلقے کے چار مقاصد پر تقریریں کرتے تھے، وہ چار مقاصد یہ تھے:

(۱) علم، تصوف کی حفاظت اور اشاعت۔

(۲) مشائخ، صوفیہ کا اتحاد۔

(۳) عرسوں اور خانقاہوں کے انسانیم کی اصلاح جو شریعت اور طریقت کے خلاف ہوں۔

(۴) مشائخ کے سماںی حقوق کا تحفظ پذیری، مسلم لیک۔

اسی سال میں نے حلقے کے مقاصد کی اشاعت کے لیے بنکال کا سفر کیا اور ڈھاکہ میں نواب سلیم اللہ مرحوم نے اس کام میں بہت مدد کی، سہروردی خاندان کے اکثر افراد اس کے رکن ہیں، جون ۱۹۱۱ء میں میں نے حلقے کے مقاصد کی تبلیغ کے لیے حضرت مولانا سید امام الدین دیوان درگاہ اجمیر شریف کی تحریک سے مالک اسلامیہ کا سفر

معاف فرمائیں گے اور جواب پا صواب سے منون فرمائیں گے ۔^۱

شمس العلاء حضرت خواجہ حسن نظاسی کی ذات محتاج تعارف ہیں ۔
۱۹۰۷ء میں ان کے تعلقات حضرت علامہ سے قائم ہوئے جو ان کی وفات
تک قائم رہے ۔ ابتدا خواجہ صاحب اس طرح بیان کرتے ہیں :
”ڈاکٹر سر ہد اقبال سے میرا ملنا جنما ۱۹۰۳ سے تھا ۔ ایک دفعہ
الجن حیاتِ اسلام میں انہوں نے اپنی نظم خاص لحن سے بڑھی اور مجھے ہر
ایسا اثر پوا کہ میں نے اپنا عامہ سر سے اتار کر ان کو دے دیا اور کہا
تمہارے جام میں کی نذر میری پارسانی ہو

اراکین الجمین نے عامہ نیلام کیا اور حکیم ہد اشرف آنی ڈاکٹر نے اُس
کو خرید لیا ۔^۲

۱۹۰۸ء میں مشائخ عظام کو منظم اور متعدد کرنے کے لیے
خواجہ صاحب نے ایک تنظیم بنام ”حلقة نظام المشائخ“ قائم کی اور
خواجہ صاحب نے اس تنظیم میں شامل ہونے کے لیے مشائخ عظام کے
علاوہ برصغیر کے علماء، فضلاء اور دردمند مسلمانوں سے بھی درخواست
کی ۔ چنانچہ خواجہ صاحب کی اپیل ہر لبیک کہتے ہوئے تصوف سے دلچسپی
و کہنے والے علم دوست حضرات کی کثیر تعداد نے اس تنظیم میں شرکت
کی اور اس کے رکن بنئے ۔ چند اہم نام ملاحظہ ہوں :

(۱) مولانا ابوالکلام آزاد ، کلکتہ

(۲) نواب ہد مزمل خان ، علی گڑھ

(۳) ہد اقبال پرسنر ، لاہور

(۴) سید حسین شہید سہروردی ، کلکتہ

۱۔ ”ابیال نامہ“ (حصہ اول) مرتب شیخ عطاء اللہ ، لاہور ،

ص ۳۳۲ تا ۳۳۳ ۔

۲۔ دیباچہ ”پاکستان کے موجد اول ڈاکٹر ہد اقبال کے خطوط“
مرتب حسن نظاسی بحوالہ ”معاصرین اقبال کی نظر میں“ مرتب عبدالله
تریشی ، ص ۳۰۳ ۔

"ندوم و مکرم حضرت قبیلہ - السلام علیکم ۱

اگرچہ زیارت اور استفادہ کا شوق ملت سے ہے ، تاہم اس سے بھلے شرف نیاز حاصل نہیں ہوا ، اب اس محرومی کی تلاش امن عربیہ کے کرتا ہوں ، گوئیں بھی الدیشہ ہے کہ اس خط کا جواب لکھنے ہا لکھوانے میں جناب کو رحمت ہوگی - پھر حال جناب کی وسعتِ اخلاق ہر بھروسہ کرتے ہوئے ہے چند سطور لکھنے کی جرأت کرتا ہوں کہ اس وقت پندوستان بھر میں کوئی اور دروازہ نہیں جو بھر لظر مقصد کے لیے نہ کرایا جائے ۔

میں نے گذشتہ سال الکستان میں حضرت محمد الف ثانی ہر ایک تقریر کی تھی جو ویاں کے ادا شناس لوگوں میں بہت مقبول ہوئی ۔ اب بھر ادھر جانے کا مقصد ہے اور اس سفر میں حضرت محبی الدین ابن عربی ہر کچھ کہنے کا ارادہ ہے ۔ نظر بایں حال چند امور دریافت طلب ہیں ۔ جناب کے اخلاقِ حرمیں سے بعید نہ ہو گا اگر ان سوالات کا جواب شافِ مرحمت فرمایا جائے ۔

(۱) اول یہ کہ حضرت شیخ اکبر نے تعلیمِ حقیقتِ زمان کے متعلق کہا ہے اور آئندہ منکین سے کہاں نک مختلف ہے ۔

(۲) یہ تعلیم شیخ اکبر کی کون کون سی کتب میں ہائی جاق ہے ور کہاں کہاں ، اس سوال کا مقصود یہ ہے کہ سوال اول کے جواب کی روشنی میں خود بھی ان مقامات کا مطالعہ کر سکوں ۔

(۳) حضراتِ صوفیہ میں سے اگر کسی بزرگ نے بھی حقیقتِ زمان ر بھٹ کی ہو تو اُن بزرگ کے ارشادات کے نشان بھی مطلوب ہیں ۔ ولوی سید الور شاہ مرحوم و مغفور نے عراق کا ایک رسالہ مرحمت رمایا تھا اُس کا نام تھا "فی درایۃ الزمان" جناب کو ضرور اس کا علم ہو گا ۔ میں نے یہ رسالہ دیکھا ہے مگر چوں کہ یہ رسالہ بہت مختصر ہے اس واسطے مزید روشنی کی ضرورت ہے ۔

میں نے سنا ہے کہ جناب نے درس و تدریس کا مسلسلہ ترک فرما دیا ہے ۔ اس واسطے بھی یہ عربیہ لکھنے میں تامل تھا ، لیکن چوں کہ مصود خدمتِ اسلام ہے بھی یقین ہے کہ اس تصدیق کے لیے جناب مجھی

”شیخ اکبر علی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ کی نسبت گوئی بد ظنی نہیں بلکہ مجھے ان سے محبت ہے۔ میرے والد کو فتوحات اور فصوص سے کمال توغل رہا ہے اور چار برس کی عمر سے میرے کالون میں ان کا نام اور ان کی تعلیم پڑھنی شروع ہوئیں۔ برسوں تک ان دونوں کتابوں کا درس بارے گھر میں روا، گویا مجھے ان میں مجھے ان مسائل کی سمجھو نہ تھی تاہم محفلِ دوس میں ہر روز شریک ہوتا، بعد میں جب عربی سیکھی تو کچھ کچھ خود پڑھنے لگا اور جوں جوں علم اور تہذیب پڑھتا گیا، میرا شوق اور وانفتیت زیادہ ہوتی کئی۔ اس وقت میرا عقیدہ یہ ہے کہ حضرت شیخ کی تعلیمات قرآن کے مطابق نہیں ہیں اور تم کسی تاویل و تشریح سے اس کے مطابق ہو سکتی ہیں۔ لیکن یہ بالکل ممکن ہے کہ میں نے شیخ کا مفہوم غلط سمجھا ہو، کئی مالوں تک میرا یہی خیال رہا ہے کہ میں غلطی ہر ہوں، گو اب میں سمجھتا ہوں کہ میں ایک قطعی تبعیج تک پہنچ گیا ہوں۔ لیکن اس وقت یہی مجھے انہی خیال کے لیے کوئی خدہ نہیں۔ اس واسطے پڑھی عربی پڑھ پہنچا آپ کی خدمت میں ملتھن ہوں کہ از راہ عنایت و مکرمت چند اشارات تطہیر فرمادیں۔ میں ان اشارات کی روشنی میں فصوص اور فتوحات کو پھر دیکھوں گا اور انہی علم و رائے میں مناسب ترمیم کر لوں گا۔“^۱

حضرت پیر سید مسہر علی شاہ صاحب گولڑوی نہ صرف بلند مرتبت صوفی تھے بلکہ جید عالم دین بھی تھے۔ منطق و فلسفہ ہر مکمل عبور رکھتے تھے، خصوصاً حضرت ابن عربی کے بارے میں تو وہ عالمِ اسلام میں سند کی حیثیت رکھتے تھے۔

۱۹۳۳ء میں حضرت علامہ نے ارادہ کیا کہ یورپ میں جا کر وہ ابن عربی پر ایک لیکچر دیں، ابن عربی کی تعلیمات اور فلسفہ کو سمجھنے کے لیے انہوں نے پیر صاحب سے رابطہ قائم کیا اور ایک مفصل خط ان کی خدمت میں ارسال کیا جو حسب ذیل ہے:

۱۔ ”اقبال کے محبوب صوفیہ“ تالیف اعجاز الحق قدوسی، لاہور،

۰۱۹۸۲ء (بار دوم)، ص ۵۱۷، ۵۱۸۔

فرومالٹھی سے میں نے حسب ذیل قطعہ تاریخ لکھا جو ابرil ۱۹۱۶ء کے
‘صوف’ میں چھپ چکا ہے :

اے پیر سید حیدر اے ذوالقدر حیدر
مجموعہ کرامت تھی تیری زندگی بھی
تو تھا فروغِ دل ہا تو تھا قرارِ جان ہا
تو چل بسا تو رخصمت اپنی ہوئی خوشی بھی
فیضِ کرم سے جس کے تھے تلغیٰ کام شیرین
مغفور آج ہے وہ شیرین سخن ولی بھی
۵۱۲۶

۵۱۲۶

”ذکرِ حبیب“ کے دیباچہ میں ملک ہد الدین خود بھی تحریر کرتے
ہیں :

”میں ملک کے نامور شعرا کا بھی رین منت ہوں جنہوں نے انہیں
کلامِ بلاغت نظام سے مجھے کو منزار فرمایا۔ ڈاکٹر سر ملک اقبال ایم۔ اے۔
پی ایچ۔ ڈی اور خان بہادر سید اکبر حسین اللہ آبادی سے لے گئے عام
لغز گوبان تک کے نتائجِ افکار گفتاب کے اوراق میں درج ہیں۔“^۲

اوہر کے ہر دو اقتباسات سے صاف طور پر ظاہر ہو رہا ہے کہ
شاعر صاحب کی سواعن عمری ”ذکرِ حبیب“ میں شامل یوisher قطعات تاریخ
ملک ہد الدین کا حق دوستی ادا کرنے کے لیے لکھئے گئے ہیں نہ
کہ حضرت جلال ہوری کی عقیدت کی بنا پر۔ ہاں حضرت علامہ کے قطعہ
کے حرف حرف سے وہ عقیدت و احترام جھلک رہا ہے جو انہیں
اویلانے کرام سے تھا۔

حضرت شاہ سلیمان ہملاواروی عہد اقبال کے بلند ہایہ عالمِ دین اور
صوف تھے۔ ”اسرارِ خودی“ کی اشاعت کے بعد ۱۹۱۶ء میں جب لاخوشگوار
بہت چھڑ گئی تو حضرت علامہ نے شاہ سلیمان سے بھی رجوع کیا اور
انہیں لکھا :

۱۔ ”کلامِ لوق“ تصنیف ہد دین فوق لاہور ۱۹۳۷ء، ص ۱۴۵۔

۲۔ ”ذکرِ حبیب“ مرتبہ ملک ہد الدین دیباچہ، ص ۷۔

تھے۔ ۱۹۲۳ء میں ان کے سلسلہ کے ایک لامور ادیب ملک ہد الدین مرحوم سابق ایڈیٹر ”صوف“ پنڈی بہاؤ الدین ضلع گجرات نے ان کی منفصل سواعن عمری شائع کی۔ ان سواعن عمری کے صفحہ ۱۱۰ کے سامنے علامہ اقبال^۱ کے اس قطعہ کا عکس درج ہے جس میں حضرت علامہ نے شاہ صاحب کے من وفات کو نظم کیا ہے۔ قطعہ اس طرح ہے:

ہر گھہ بر خاکِ مزار پیر حیدر شاہ رفت
تربت او را امین جلوہ بائے طور گفت
باتق از گردون رسہ و خاک او را بوسہ داد
گفتمش سال وفات او بکو ”مغفور“ کفت^۲

چونکہ شاہ صاحب جلال ہوری سے حضرت علامہ کے کسی قسم کے عقیدت مندانہ تعلقات کا پتہ نہیں چلتا۔ ان لیے ڈاکٹر عبدالغی فرماتے ہیں:

”میں معلوم کرنے کی کوشش کرنی چاہیرے کہ انہوں (علامہ اقبال) نے یہ منفرد قسم کا قطعہ“ تاریخ کبسر لکھا اور کب لکھا۔“^۳

ہاتھ صرف اتنی ہے کہ ملک ہد الدین نے جب شاہ صاحب کے ”سواعن“ کا ڈول ڈالا تو انہوں نے اپنے تعلقات کی بنا پر مشاہر شعراء سے شاہ صاحب کی وفات کے بارے میں سینکڑوں قطعات لکھوانے اور ان میں سے چیلہ چیلہ کو حضرت کی سواعن عمری ”ذکرِ حبیب“ میں درج کیا۔ مثال کے طور پر منشی ہد دین فوق مرحوم کا لکھا ہوا قطعہ ”تاریخ جو ذکرِ حبیب کے صفحہ ۱۱۰ پر درج ہے، وہ فوق صاحب کے مجموعہ کلام ”کلامِ فوق“ کے صفحہ ۱۱۵ پر چھوٹا ہوا ہے۔ شروع میں فوق صاحب نے اس قطعہ کی شانِ نزول اس طرح بیان کی ہے:

”۱۹۲۶ء میں حضرت پیر سید حیدر شاہ جلال ہوری کا وصال ہوا۔ فوری ۱۹۱۶ء میں ملک ہد الدین ایڈیٹر ”صوف“ پنڈی بہاؤ الدین نے جو حضرت مغفور کے مریدوں میں سے ہیں، لکھا کہ میں حضرت مرحوم کے سواعن حیات لکھ رہا ہوں۔ ان کی وفات کا قطعہ“ تاریخ لکھ دو۔ ان کی

۱- ذکرِ حبیب مرتبہ ملک ہد الدین ۱۹۲۳ء، ص ۱۱۱

۲- مجمع البحرين مرتبہ ڈاکٹر عبدالغی، ص ۷۰

ضرور حصولِ لیفٹ و برکات کے لیے مرشد کے حضور تشریف لے گئے ہوں گے لیکن اس سلسلہ میں ہمارے پاس سر دست معلومات نہیں ہیں ۔

بان حضرت قاضی کی وفات کے بعد انہیں تجدیدِ بیعت کی ضرورت محسوس ہوئی اور اس کے لیے انہوں نے لاگپور بھارت کے ایک مبذوب بزرگ بابا تاج الدین اولیاء کی ذاتِ اقدس کا التخاب بھی کر لیا ۔ بابا صاحب کا حلقہ ارادت بہت وسیع تھا ۔ مولانا عبدالکریم المعروف بابا یوسف شاہ تاجی اور ایم ایم احمد ، سابق صدر شعبہ^۲ فلسفہ کراچی یونیورسٹی جیسے فاضل حضرات ان کے حلقہ عقیدت میں شامل تھے ۔ انہی دوست راجہ کشن پرشاد کو ایک خط میں تعریر کرتے ہیں :

”لوازش نامہ مع سفر نامہ لاگپور ملا ۔ میں نے اس چھوٹی سی کتاب کو بڑی سرسرت سے پڑھا اور سرکار کی عقیدت سے دل کو ایک قسم کی روحانی بالیدگی حاصل ہوئی ۔ میرا قصد یوہی ان (مولانا تاج الدین لاگپوری) کی خدمت میں حاضر ہونے کا ہے ۔ بعض وجوہ سے تجدیدِ بیعت کی ضرورت پیش آئی ، سنتا ہوں کہ وہ مذوب ہیں مگر آج کل زمانہ بھی مجازیب کا ہے آج خواجه حسن لظامی کو بھی خط لکھا ہے ۔ اگر وہ بھی ہم سفر ہو گئے تو مزید لطف رہے ۔“^۳

یہ بھی عجیب بات ہے کہ یورپ سے واہی کے بعد حضرت علامہ کو مذوبوں سے خاصی عقیدت ہو گئی تھی ۔ ۱۹۱۴ء میں لاہور کی ایک مذوبہ کا بہت چرچا تھا ۔ سما راجہ کشن پرشاد کو لکھتے ہیں :

”آج کل لاہور میں سلطان کی سرانے میں ایک مذوبہ نے بہت لوگوں کو اپنی طرف کھینچا ہے ۔ کسی روز ان کی خدمت میں بھی جانے کا قصد ہے ۔ شاد کا پیغام بھی پہنچا دوں گا ۔“^۴

حضرت پیر حیدر شاہ جلال ہوری عہدِ حاضر کے ممتاز ترین مشائخ میں سے تھے ۔ وہ سلسلہ چشتیہ میں حضرت خواجہ شمس الدین سے بیعت

۱۔ روح مکاتیب اقبال مرتبہ مهد عبد اللہ قریشی لاہور، ۱۹۷۴ء

ص ۲۲۰ -

۲۔ اقبال نامہ، حصہ دوم مرتبہ شیخ عطاء اللہ، لاہور ۱۹۵۱ء

ص ۱۸۲

ول عشق بچان اگ سالیں ڈکھ موز رچھا رک رک سائیں
(دیوان فرید)

ایک اور جگہ ارشاد ہوتا ہے :

عشق ہے ہادی ہرم نکر دا عشق ہے روپر فقر دا
عشق توں حاصل ہے عرفان (دیوان فرید)
حضرت خواجہ فرید اور آن کی لائفی شاعری کے بارے میں حضرت علامہ فرمائی ہے :

”جن قوم میں فرید اور اُس کی شاعری موجود ہے اُس قوم میں
عشق و محبت کا موجود نہ ہونا تعجب الگیز ہے۔“
حضرت حاجی وارث علی شاہ اپنے متولین اور متعلقین کو ہمیشہ یہی پدایت فرمائے :

(الف) ”ہمارا مشرب عشق ہے۔

(ب) عاشق وہ ہے جس کی کوئی سالس پادی مطلوب سے خالی نہ ہو جائے۔

(ج) عاشق کے عشق صادق کی علامت یہ ہے کہ ذکر یار کی کثرت ہو۔

(د) جس کا عشق کامل ہوتا ہے اُس کا شوق فراق و وصال میں یکسان رہتا ہے۔

(ه) عاشق کا ایمان و خانہ یار ہے ۲۶۔

قطب العاریین حضرت قاضی سلطان محمود[ؒ] دربار آوان شریف ضلع گجرات سے تو حضرت علامہ سلسلہ قادریہ میں یہعت تھے (جن کا تفصیلی ذکر ۲۴ مقالہ کی ابتداء میں کر چکے ہیں) اور اپنی زندگی لکھنئی سرتبا

۱- دیوان فرید مرتب مولوی عزیز الرحمن ہاول ہور ۱۹۳۳ء، مقدمہ اٹ طالوت، ص ۷۷۔

۲- ”سمی العارث فی ایمان الوارث“، تالیف ابراہیم شہدا، دہلی ۱۹۳۹ء ص ۲۰۲، ۲۰۷۔

شہ صاحب انہی خیالات کا اظہار فرماتے رہے - ہم چلتے گی لیت سے الہمنے لگے تو اقبال نے شہ صاحب سے کہا کہ وہ عرصہ یہے منگر گردہ کے مریض ہیں - ان کے لیے دعا کریں کہ انہیں اس شکایت سے نجات ملے - شہ صاحب کہنے لگے - بہت اچھا لیجیئے میں آپ کے لیے دعا کرتا ہوں آپ بھی بالہ الہائیں - دعا کے بعد ہم نے اجازت لی اور لاہور کی ٹولین میں سوار ہو گئے - راستے میں ڈاکٹر صاحب پیشاب کی لیت سے غسل خانے میں تشریف لے گئے ، واہن آئے تو ان کے چہرے پر حیرت و استعجال کے آثار نظر آ رہے تھے - کہنے لگے : عجب اتفاق ہوا ہے - پیشاب کے دوران مجھے یوں محسوس ہوا کہیا ایک چھوٹا سا سنگریزہ پیشاب کے ساتھ خارج ہو گیا ہے - مجھے اس کے گرنے تک کی آواز سنائی دی اور اس کے خارج ہوتے ہی طبیعت کی ساری گرافی جاتی رہی - ۱۴

حضرت میان ہد مصنف "سیف الملوك" ، حضرت خواجہ خلام فرید اور حضرت حاجی وارث علی شاہ^ر اور حضرت علامہ کے درمیان قدر مشترک "مسلسل عشق" تھا یہ سب حضرات نہ صرف امن مسلک کے ترجان اور مبلغ تھے بلکہ اسے روحِ ایمان اور جانِ ایمان بھی سمجھتے تھے - حضرت علامہ فرماتے ہیں :

﴿ وسم و راه شریعت نکرده ام تحقیق
جز این کہ منکر عشق است کافر و زلديق ﴾

میان ہد اس سے بھی دو چار قدم آگئے جاتے ہیں :
جنہاں عشق خرید لے کیتا ایتوں آنکھے
عشقے پاپجو ہد بخشہ کیا آدم کیا کتے
(سیف الملوك)

حضرت خواجہ خلام فرید کا دیوان تو بلا ریب "عشق کی الغیل"
ہے - پر طرف عشق ہی عشق کار فرماتا ہے - ایک جگہ فرماتے ہیں :

۱۔ ملفوظات اقبال مرتب ڈاکٹر ابواللیث صدیقی ، لاہور ۱۹۷۶ء

ص ۹۸ - ۱۰۰ - ۲

۲۔ زلدار عجم ص ۱۶۰

دو گین ماہ بعد اچانک ایک دن انہی صاحب میں سے ایک صاحب میرے ہاں تشریف لائے اور کہنئے لگے لو شاہ صاحب خود ہی تشریف نے آئے ہیں اور ان دنوں وہ امر تسری میں مقیم ہیں، اگر تم ان سے ملتا چاہو تو میرے ساتھ چلو میں نے شاہ صاحب کے جائے قیام کا پتہ دریافت کر کے انہیں تو شخصت کیا اور خود ڈاکٹر صاحب کے بار پہنچا۔ وہ بھی چلنے کو تیار ہو گئے۔ اتنے میں سر ذوالفتاویٰ علی خان تشریف لے آئے اور ہم تینوں ٹرین ہر سوار ہو کر امر تسر پہنچے۔ راستے میں یہ طے پایا کہ شاہ صاحب ہر مر اقبال اور سر ذوالفتاویٰ شخصت کا اظہار نہ کیا جائے۔ ڈاکٹر صاحب کو یہ دیکھنا مطلوب تھا کہ آیا شاہ صاحب بھی انہی کشف سے ان کی شخصت کو تاز لیتے ہیں یا نہیں۔ ہم شاہ صاحب کے ہاں پہنچے تو میرے مؤکلوں میں سے ایک نے میرا تعارف کرایا اور میں نے انہی رفقاء کو شیخ صاحب اور خان صاحب کے مختصر ناموں کے ساتھ پیش کیا۔ دوران گفتگو میں شاہ صاحب نے دریافت کیا کہ آپ میں سے کوئی صاحب شعر انہی کہتے ہیں۔ یہ سوال انہی تمام تر سادگی کے باوجود ہمارے لیے حد درجہ اہم تھا۔ اس لیے نواب صاحب اور تین گنگھیوں سے اقبال کی طرف دیکھنے لگے۔ نواب صاحب نے ٹال دینے کی نیت سے جواب دیا کہ یہی ایک پہنچانے کی ادبی روایات کے تھوڑے بہت حامل ضرور ہیں مگر بخواہ صاحب اس جواب سے مطمین نہ ہوئے۔ کہنئے لگئے جنم طرح پھول کی خوشبو خود بخود انسان کے دماغ تک پہنچ جاتی ہے۔ مجھے یہی یوں محسوس ہو رہا ہے۔ گویا آپ میں سے کوئی صاحب شاعر ضرور ہیں۔

اترنے میں الدر سے کسی کی آواز آئی ”ارے یہ کہیں ذوالفتاویٰ تو نہیں بول رہے نواب صاحب حیران ہو گئے کہ ان کا راز کیسے کھل گیا۔ معلوم ہوا راجہ۔ تعلقہ دار یو۔ پی جو شاہ صاحب کے سرید تھے اور نواب صاحب کے دوست تھے، انہی علاج کے سلسلے میں اتنے پتہ صاحب کے بمراہ امر تسر آئے ہوئے تھے، الدر لیٹئے ہیں، انہوں نے نواب صاحب کی آواز فوراً پہچان لی اور نواب صاحب کا راز طشت از بام کھر دیا، اب میرے لیے یہی امن کے سوا کوئی چارہ نہ تھا کہ میں نے پشیاف کے ساتھ ڈاکٹر صاحب کا نام شاہ صاحب کو بتایا۔ ڈاکٹر صاحب کا نام سن کر مسکرانے لگئے۔ پھر بولیے میں پہلے ہی سمجھو گیا تھا کہ آپ میں سے یہی حضرت شاعر ہیں۔ اس کے بعد دیر تک ڈاکٹر صاحب کی لظموں کے متعلق

"حضرت شاہ گل حسن قادری "ذکرہ خوئیہ" کے مصنف ہونے کی حیثیت بھی بقائے دوام اور شہرت عام کے دربار میں ممتاز ترین مستند ہر فائز بین وہ اوائل عمر میں سوات بنیر کے مشہور صوفی حضرت اخویلہ عبدالغفور (م ۱۸۲۷ء) کے دستِ حق پرست پر بیعت ہوئے۔ اُن کے بعد حضرت شاہ غوث علی قلندر ہانی بھی سے تجدید بیعت کی اور مدتِ دراز تک ان کے شرف صحبت سے فیض یاب ہوئے۔ مرشد کی وفات کے بعد ان حالات و ملفوظات کو "ذکرہ خوئیہ" کے لام سے مرتب کیا۔ ذکرہ کا شہار اردو کی مقبول ترین کتابوں میں ہوتا ہے۔ شاہ صاحب صرف صاحب طریق ادیب ہی نہیں تھے بلکہ ایک مرشد کامل ہیں تھے اور لاکھوں افراد نے ان کی روحانیت اور روشِ ضمیری سے فیض اٹھایا۔ حضرت علامہ ہی اُن درویش پاصلنا کی زیارت اور ملاقات کے بڑے متعفی تھے۔ ایک دفعہ انہوں نے اپنے دوست مرزا جلال الدین سے سنا کہ شاہ صاحب امر تسری تشریف لائے ہوئے ہیں تو وہ مرزا جلال الدین اور نواب ذوالفقار علی خان اکٹھی امر تسری کئے اور شاہ صاحب کی زیارت سے مشرف ہوئے۔ حضرت علامہ کی اس حاضری کا ذکر مرزا جلال الدین نے بڑی تفصیل سے اپنے ایک مضمون "میرا اقبال" میں بیان کیا ہے۔ ملاحظہ ہو:

"حضور رسالت ماتب صلی اللہ علیہ وسلم کے ماتھے انہیں (اقبال) کو جو وابستگی تھی۔ اسی کی وجہ سے الہیں اولیائے کرام سے بھی خاص عقیدت تھی اور وہ ان کے مزارات ہر اکثر حاضر ہوا کرتے۔ لاہور میں حضرت علی ہجویری اور شاہ ہمد غوث کے مزارات ہر اکثر جاتے اور اپنی والہانہ عقیدت کا اظہار فرماتے۔ ایک مرتبہ ہانی بت کے چند اشخاص نے مجھے اپنے مقدمہ میں وکیل کیا۔ یہ اصحاب حضرت خواجہ غوث علی شاہ قلندر ہانی بھی کے سجادہ نشین سید گل حسن شاہ مصنف "ذکرہ خوئیہ" کے مرید تھے۔ اُن زمانے میں شاہ صاحب کی روحانیت کا بہت شہرہ تھا، میرے مؤکل جب لوٹنے لگے تو میں نے شاہ صاحب کو سلام بھیجا اور کہا کہ کبھی ہانی بت کی طرف آنے کا موقع ملا تو ضرور حاضر خدمت ہوں گا۔

۱۔ "ذکرہ خوئیہ" تالیف شاہ گل حسن قادری ہانی بت ۱۹۵۳ء

- ۱۹- حضرت شاہ گل حسن قادری ، پانی بہت (م لامعلوم)
- ۲۰- حضرت شاہ بدر الدین ، بھلواری شریف بھارت (۱۹۲۸م)
- ۲۱- حضرت مولانا عبدالباری ، فراں گ محل لکھنؤ (م ۱۹۲۸)
- ۲۲- حضرت میان شیر مہد ، شرق پور (م ۱۹۲۸)
- ۲۳- حضرت خواجہ ضیاء الدین ، سیال شریف (م ۱۹۲۹)
- ۲۴- حضرت شاہ سلیمان ، بھلواری شریف (م ۱۹۳۵)
- ۲۵- حضرت شاہ علی حسین ، کچھوچھہ شریف ، بھارت (م ۱۹۳۶)
- ۲۶- حضرت پیر مهر علی شاہ ، گواڑہ شریف (م ۱۹۳۷)
- ۲۷- حضرت پیر جاعت علی شاہ ثانی ، علی پور شریف (م ۱۹۳۹)
- ۲۸- حضرت مولانا قطب الدین عبدالوالی ، غونگ محل ، لکھنؤ (م ۱۹۵۰)
- ۲۹- حضرت خواجہ حسن نظامی ، دہلی (م ۱۹۵۵)
- ۳۰- حافظ جاعت علی شاہ ، علی پور شریف (م ۱۹۵۱)
- ۳۱- حضرت پیر غلام محمد مربنڈی ، حیدرآباد منڈہ (م ۱۹۵۷)
- ۳۲- حضرت مولانا الیاس برنی ، حیدرآباد دکن (م ۱۹۵۹)
- ۳۳- حضرت مولانا عبدالقدیر ، بدایوں شریف (م ۱۹۶۰)
- ۳۴- حضرت خواجہ نظام الدین ، تونسہ شریف (م ۱۹۶۵)
- ۳۵- حضرت پیر نفضل شاہ ، جلال پور شریف (م ۱۹۶۶)
- ۳۶- حضرت میان علی مہد ، بسی شریف بھارت (م ۱۹۶۵)
- ۳۷- حضرت صاحب زادہ محبوب عالم ، آوان شریف (م ۱۹۸۲)
- ۳۸- خدموم الملک سید غلام میران شاہ ، جمال دین والی (زلندہ)
- ۳۹- حضرت مولانا تاج الدین ، تاگ پور (م ۱۹۲۵)

اب مشائخ عظام کے ساتھ حضرت علامہ کے تعلقات اور مشائخ کے
بارے میں ان کے تأثیرات ملاحظہ ہوں :

اس باب میں ہم حضرت علامہؒ کے معاصر مشائخ عظام اور ان کے ساتھ حضرت علامہؒ کے مراسم و تعلقات کا ذکر کر دیں گے ۔ علامہؒ کے معاصر مشائخ میں سے وہ حضرات لیے گئے ہیں جو ۱۹۰۰ء میں یا اس کے بعد قوت پوئی جب کہ حضرت علامہؒ کی عمر ۲۶، ۲۷ سال کی ہو چکی تھی یا وہ حضرات جو ان کی وفات تک کافی مشہور ہو چکے تھے ۔ سب سے پہلے ہم عصر مشائخ عظام کے امداد گرامی ملاحظہ ہوں ۔ اس کے بعد ان سے حضرت علامہؒ کے تعلقات پر روشنی ڈالی جائے گی ۔ ملاحظہ ہو :

- ۱۔ حضرت خواجہ اللہ بخش ، تولیٰ شریف (م ۱۹۰۱)
- ۲۔ حضرت خواجہ غلام فرید ، چاچڑا شریف (م ۱۹۰۱)
- ۳۔ حضرت مولانا غلام مرتضیٰ ، بیریل شریف (م ۱۹۰۳)
- ۴۔ حضرت شاہ محمد حسین الد آبادی ، الد آباد (م ۱۹۰۳)
- ۵۔ حضرت حاجی وارث علی شاہ ، دیوبہ شریف (م ۱۹۰۵)
- ۶۔ حضرت میان ہند ، کھڑی شریف ، (م ۱۹۰۶)
- ۷۔ حضرت میان شیر ہند ، پیلی بھیت بھارت (م ۱۹۰۶)
- ۸۔ حضرت پیر حیدر شاہ ، جلال پور شریف (م ۱۹۰۸)
- ۹۔ حضرت مولانا عبدالمتدر ، بدایوں شریف (م ۱۹۱۳)
- ۱۰۔ حضرت شاہ عبدالصمد فخری ، دہلی (م ۱۹۱۳)
- ۱۱۔ حضرت میان ہند شاہ ، پسی شریف (م ۱۹۱۳)
- ۱۲۔ حضرت شاہ عبدالعیم آسی ، جوئہور (م ۱۹۱۴)
- ۱۳۔ حضرت شاہ سراج الحق ، دہلی (م ۱۹۱۸)
- ۱۴۔ حضرت قاضی سلطان محمود ، آوان شریف (م ۱۹۱۹)
- ۱۵۔ حضرت مولانا احمد رضا خان ، بریلی شریف (م ۱۹۲۱)
- ۱۶۔ حضرت شاہ ابوالغیر ، دہلی (م ۱۹۲۳)
- ۱۷۔ حضرت خواجہ عبدالرحمن ، چھبرہ شریف (م ۱۹۲۳)
- ۱۸۔ حضرت سید غلام حسین الدین لیمازی ، بریلی شریف (م ۱۹۲۳)

برہزی :

اے ہرستار بت پندار علم
زیب بخیر جہہ و دستار علم
عشق لفظی نیست بل حال است این
ہاں به خوان قرآن به چشمِ زوف بین
تو فقط الفاظِ قرآن خوالدہ
او گنار بھر معنی مالدہ
عشق را خواہی اگر شرح و بیان
تو به چشم عاشقان قرآن به خوان
عشق را بے عشق فهمیدن محال
ہر مؤذن نیست ہم رازِ بلال دھا

(۲)

حضرت علامہ اقبال^۱ اس لحاظ سے خوش قسمت ہیں کہ جس زمانے سے اُن کا تعلق ہے۔ اُس زمانے میں بر صغیر پاک و پند میں جگہ جگہ علم و فضل اور شریعت و طریقت کے آفتاب و ماہتاب روشن تھے اور انہی اپنی خیاہ پاشیوں سے طالبانِ حق کو سور اور مستفید کر رہے تھے۔ انہی دور کی علمی و روحانی فضائے لاڑے میں حضرت علامہ^۲ ایک جگہ خود فرماتے ہیں :

”گزشتہ رات میرے ہاں بہت سے احباب کا مجمع تھا ، مسلمانان^۳ پندوستان کی عام روحانیت کا ذکر تھا اور بہت سے احباب مسلمانوں کے موجودہ اخاطط سے متاثر ہو گئے ان سے ماہوسی کا اظہار کر رہے تھے۔ اس سلسلے میں تین نے رینارک کیا گہ جس قوم سے خواجہ سلیمان توں سوی^۴ شاہ نفضل الرحمن کجیع مراد آبادی^۵ اور خواجه فرید چاچڑا شریف والی اب اس زمانے میں ہیدا ہو سکتے ہیں۔ اس کی روحانیت کا خزانہ اپنی ختم نہیں ہوا۔“

۱۔ ”مشنوی صمدانی“ تالیف چوبدری غلام غوث ، لاہور ۱۹۵۴ء ، ص ۱۹۳ - ۲۰۳ -

۲۔ ”ابیال نامہ“ ، حصہ دوم ، مرتب شیخ عطاء اللہ لاہور ۱۹۵۱ء ، ص ۷۸۲ -

رومنی:

اے بھ پوش من نکابت برق بار
رفته از دستم عنان اختیار
شد قدوم تو ، معا بھر من
تو کجا ، آخر کجا این شہر من
این جال تو برد از ره سرا
سکن ز علم خویشن آگہ سرا

لبریزی:

علم محسوسات رو بد از دماغ
علم مرئیات را باید چراغ
شور قیل و قال اندر مدرسه
منطق و بیث و جدال و فلسفہ

علم حسی خود لگر خود ہرور است
خود نما ، خود سر ، حجاب اکبر است
پس گہ باشد بردہ دل این حجاب
می برد از راه چون موج سراب
خانقاہ و مکتب از جنس غرور
طالمیان حق نہ ہر باطل نفور
صد کتاب و صد ورق در تار کن
جان و دل را جانب دلدار سکن
شب خراما لور روز ال من بھ گیر
ساز داری ، لطف سوز از من بھ گیر
فاسخ تر گویم من مامور عشق
تا بیاموزم ترا دستور عشق

رومنی:

پاره پاره خوانده ام ، ام الكتاب
من لدیدم لفظی عشق الدر قصاص

آتشِ افروز از خاشاگِ خویش
 شعلهٗ تعمیر کن از خاکِ خویش
 علم، مسلم کامل از سوز دل است
 معنیٰ اسلام ترکِ آفل است
 چون زیندِ آفل ابراهیم^۱ رست
 درمیانِ شعاءٰ با نیکو نشت!

(اس دل پذیر حکایت کو حضرت علام^۲ کے پیر بھائی (خواجه تاش)
 چوہدری غلام خوٹ صمدانی^۳ (۱۹۴۲ء۔) نے یہی اپنی تصنیف
 "مشنوی صمدانی" میں بڑے دل آویز طریقے سے قلم بند کیا ہے جس میں
 مولانا روم^۴ کے سوالات اور حضرت شمس تبریزی^۵ کے جوابات کو ہورے
 مستالیس صفحات پر پھیلا دیا ہے اور ان سوالات و جوابات میں شریعت اور
 طریقت کے جملہ اسرار و معارف کو ہوری وضاحت سے بیان کر دیا ہے۔
 جو حضرات تفصیل میں جانا چاہتے ہیں وہ "مشنوی صمدانی" مطبوعہ لاہور
 ۱۹۵۳ء کے صفحات ۱۸۹ تا ۲۲۶ کا مطالعہ کریں۔ سر دست اس دل نشین
 حکایت کے چند اشعار پیش کیے جائے ہیں:

رومنی:

گفت حیران ماندہ ام از پستیت تو کدامی؟ وز کجا این مستیت
 اے دل من می ربانی اکتی؟ پنڈہ ا شان خدائی چیستی؟
 اے کہ تو خوش بیکری مشکل کشا
 از کرم سوئے خود را ہے نما

تبریزی:

گفت از تبریزم و شمش است قام
 دین فطرت دین و قرآن کلام
 پست در گشکول من جنس میں
 للہ ولد گفت قرآن میں
 جستجوئے ہم لوا دارم اسے
 تا سهارم سوز دل با گسے

علامہ اقبال کی عقیدت صوفیا نے عظّام سے

۷۱

لایر تبریزی ز ارشادِ کمال
جست راو مکتب ملا جلال
گفت این غوغاء و قیل و قال چیست
این قیاس و وهم و استدلال چیست
مولوی فرمود نادان لب بند
بر مقالاتِ خرد مندان بخند

پائے خوبیش از مکتب یرون گزار
قیل و قال است این ترا با وے چه کار

قالِ ما از فهم تو بالا تو است
شیشه ادراک را روشن گر است

سوز شمس از گفته ملا فزود
آتشی از جان تبریزی کشود
بر زمین برق نگاه او افتاد
خاک از سوز دم او شعله زاد
آتش دل خرمن ادراک سوخت
دقتر آن فلسفی را پاک سوخت
مولوی بیگانه از اعجازِ عشق
نا شناسن لفمه پائے ساز عشق
گفت این آتش چسان افروختی
دقتر اربابِ حکمت سوختی
گفت شیخ اے مسلم زقار دار
ذوق و حال است این، تراها وے چه کار
حالِ ما از فکر تو بالا تو است
شعله ما کیمیا نے احمر است
ساختی از برفِ حکمت ساز و برگ
ال سعادی فکر تو پارد تکرگ

حضرت علامہ کے مندرجہ ذیل مصرعوں کا بھی مطالعہ کیا جائے :

ع مرقدی او پیر سنجر را حرم (علی ہجویری کی تعریف میں)
 ع در فضائے مرقدی او سوخت (حکیم منانی کی یاد میں)
 ع تری لحد کی زیارت ہے زندگ دل کی
 (حضرت نظام الدین اولیاء کی یاد میں)

تو ایک عجیب نقطہ سامنے آتا ہے اور وہ یہ ہے کہ حضرت علامہ نہ صرف اولیاء کرام کی ذات اور ان کی ارواح مقدسے کو محیطِ الوار صحبتے ہیں بلکہ اس خاک کو بھی مرکوز تجیات صحبتیہ ہیں جہاں یہ ہاک نقوص آرام فرما رہے ہوتے ہیں۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو وہ ”مرقد او پیر سنجر را حرم“ نہ کہتے بلکہ مرقد کی بیانِ ذات یا روح کا لفظ استعمال کرتے۔
 اس مشنوی میں ایک خاص بات یہ ہے کہ اس میں حضرت علامہ ”نے اپنی فکری اور روحانی دلیا کے ہونے والے دہنا و رہبر کا بڑے دل نشیں الداز میں کیا ہے۔ یہ دہنا ہیں۔ مرشدِ روسی جو ”اسرارِ خودی“ سے نے کفر ”جاوید نامہ“ اور ”ارمنانِ حجاز“ تک بر جکھ چھانے ہوئے ہیں۔ اس مشنوی میں حضرت علامہ ”نے وہ مشہور واقعہ نظم کیا ہے جس نے حلب کے ایک ظاہر ہیں اور مغوروں مولوی کو ”مولانے روم“ بنا دیا اور اس طرح ”خبر“ کو ”نظر“ اور ”عشق“ کو ”عقل“ پر برتری اور غوکیت عطا کر دی۔ اس دل نشیں واقعہ کو حضرت علامہ کی زبانِ فیض ترجمان سے سنئے :

آگہی از قصہ آخوند روم
 آن گہ داد الدور حلب درس علوم
 ہائے در زمیر توجیباتِ عقل
 کشیش طوفانِ غلباتِ عقل

از تشکک گفت و از اشراق گفت
 و ز حکم صد گویر تابنده سفت

گرد و پیش بود البار کتب
 بر لب او شرح اسرار کتب

”نافی پت میں حضرت علامہ کا نیام دو روز رہا، انہوں نے تقریب میں شرکت فرمائی۔ حضرت شاہ بوعلی قلندر کے مزار پر عقیدت متدالہ حاضری دی۔“ مکتوباتِ اقبال بنام مید لذیر لیازی، کراچی، ۱۹۵۷ء، ص ۳۰۱۔

اس مشنوی کا خاص موضوع ”لسفہ“ خودی ہے اور فلسفہ بھی بیادی طور پر اولیاء کرام کی تعلیمات ہی ہے مانخوذ ہے اور حضرت علامہ^۲ تو خاص طور پر حضرت بوعلی قلندر کے درج ذیل اشعار سے متاثر ہیں :

خود شناسی در جہاں عرفان بود
عارفِ خود عارفِ سیحان بود
کشف دانی چیست؟ عالیٰ سنتی
مرد رہ نبود بہ جز زورِ خودی
صوفیان چوں عارفِ خویش؟ آمددا
در خودیٰ خویشن؟ بیش آمدند

حضرت مہاں میر رحمة اللہ علیہ سلسلہ^۱ قادریہ کے ایک عظیم بزرگ تھے، شاہ جہانگیر، شاہ جہاں، اور نگ زیب عالیگیر اور دارا شکوہ وغیرہم آپ کے دربار پر انوار میں کسبی فیض کے لیے جانش ہوئے رہے۔ آپ کا مزار مبارک کئی سو سال سے لاہور میں مرجع خاص و عام ہے۔ حضرت علامہ آپ کے مزار پر انوار پر اکثر حاضر ہوتے۔ مشنوی ”اسرارِ خودی“ میں آپ کا ذکر حضرت علامہ نے بڑی محبت، عقیدت اور خلوص سے کیا ہے۔ چند اشعار یہ ہیں :

حضرت شیخ میاں میر ولی^۲ پر جنی از لور جان اوجلی
پر طریقِ مصطفیٰ حکم ہے نعمتِ عشق و محبت رائٹے
ترینش ایمان خاکِ شہر ما مشعلِ نور بدایت بہر ما
مندرجہ بالا مصرع : ترینش ایمان خاکِ شہر ما کے ساتھ ماتھ

۱۔ اقبال درونِ خالہ قالیف خالد نظیر صوفی، لاہور ۱۹۴۱ء

ص ۸۸ - ۸۹

۲۔ کلیات اقبال حصہ فارسی اسرار و رموز ص ۶۷

بے حضرت علامہ کی عقیلت کا ذکر تو ہم پہلے کر چکے تھے۔ حضرت بوعلی قلندر^۱ کے ایک قلندرانہ واقعہ کا ذکر حضرت علامہ نے بڑے والہاں الداز میں قلم پہنڈ کیا ہے۔ اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک صاحبِ جلال درویش کتنی روحانی طاقت کا مالک ہوتا ہے وہ فردِ کامل بھی ہوتا ہے اور بھروسہ کا مالک بھی اس موقعہ کے چند اشعار ملاحظہ ہوں :

<p>در موادِ پند نام او جلی گفت با ما از گل رعناء سخن از پوانے دامنش مینو سواد از شرابِ بوعلی سرشار رفت ہم رکاب او غلام و چوبدار بر جلو داران عامل رو مبند غوطه زن الدریم الفکار خوبیش برسر درویش چوب خود شکست دل گران و لاخوش و افسرده رفت اشک از زندان چشم آزاد کرد شیخ^۲ سیل آتش گفتار ریخت با دیر خوبیش ارشادے نہود از فقیر سونے سلطانے لویں بر متاع جان خود اخیر زده است ورنہ خشم ملک تو با دیگرے لرزہ با الداخت در اندام شاه زرد مثل آفتاب شام گشت از قلندر عنو این تصریح جست^۳</p>	<p>ہا تو می گویم حدیث بوتلی آہ لوا پیراے گلزار کھن خطہ این چنت آتشِ اژاد کوچک ابدالشیخ سونے بازار رفت عامل آں شہر می آمد سوار پیش رو زد بالگ اے تاہروش مند رفت آں درویش سرافتنہ پیش چوبدار از جام اشک ہاوس مت از ردم عامل فقیر آزردہ رفت در حضور بوعلی فریاد کرد صورت بر قی کہ بر کھسار ریخت از رگِ جان آتش دیگر کشود خاسہ را بر گیر و فرمائے لویں بندہ ام را عاملت بر سر زدہ است ہاز کیر این عامل بد گوہرے نامہ آن بندہ حق دست کا پیکرش سرمایہ آلام گشت بر عامل حلقت زنجیر جست</p>
--	---

حضرت علامہ اکتوبر ۱۹۳۵ء میں خواجه الطاف حسین حالی کی صد سالہ بررسی کے موقع پر ہانی پت تشریف لی گئی تو حضرت بوعلی قلندر کی درگاہِ غالیہ ہر بھی حاضر ہونے۔ سید لذیر نیازی لکھتے ہیں :

کے خلاف لکھئے گئے مضامین اور تحریروں کا ایک فالہ یہ ہوا کہ انہوں نے ایک دالا منصف و حکیم کی طرح جو بات الہیں صحیح نظر آئی اسے انہوں نے صدقہ دل سے قبول کر لیا ۔

”اسرارِ خودی“ کی دوسری اشاعت کے وقت جب انہوں نے خواجہ حافظ کے خلاف لکھئے گئے اشعار کو حذف کر دیا تو ان کے دوست مولانا اسم جیراج یوری نے اس کی وجہ دریافت کی تو آپ نے فرمایا :

”عرف کے اشارے سے محض اس کے بعض اشعار کی تلمیح مقصود تھی ۔ مثلاً

گرفتم آنکہ پہشم دہند بے طاعت
قبول کردن صدقہ نہ شرطِ الصاف است

لیکن اس مقابلے سے میں خود مطمئن نہ تھا اور یہ ایک مزید وجہ ان اشعار کو حذف کر دینے کی تھی ۔“^۱

متدرب ہجہ بالا مختصر سما اقتباس معلوم ہوتا ہے کہ ”اسرارِ خودی“ کے دوسرے ایڈیشن میں خواجہ حافظ کے بارے میں لکھئے گئے اشعار کے اخراج کی وجہ محض ”غوغائے عوام“ نہ تھی بلکہ خود بھی حضرت علامہ سعید ہریت تھے کہ حافظ کے ساتھ الصاف نہیں کہیا گیا ۔ باقی روی وحدت الوجود اور شیخِ اکبر کی مخالفت تو انہوں نے شیخ کی تعلیمات کو سمجھنے کے لیے خیر آباد سکول کے ایک ہونہار طالب علم، ولانا عبداللہ عادی^۲ کی طرف رجوع کیا اور اس طرح حضرت شیخ کے بارے میں ان کے خیالات میں جو تبدیلی ہوئی اُمن کا ذکر ہم تفصیل سے کر چکرے یں ۔

”اسرارِ خودی“ اخلاق و تصوف اور اسلامی تعلیمات کا ایک بہترین مرجع ہے ۔ کتاب میں جامیا اولیاء کرام اور ان کی تعلیمات و ارشادات کا ذکر ہے ۔ حضرت داتا صاحب، حضرت میاں میر اور حضرت بوعلی قائد در رحمۃ اللہ علیہم کا ذکر بڑی عقیدت و محبت سے کیا گیا ہے ۔ داتا صاحب^۳

۱۔ رخت سفر مرتباً الور حارت، کراچی، ہار دوم، ۱۹۴۲ء

ص ۶۲۹ ۔

۲۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو : نقش شخصیات نمبر، حصہ دوم، سفیون ابوالغیر مودودی، ص ۸۲۰ ۔

میں سراج کا ذکر ہے^{۱۶}

(۷)

بورب سے واپسی کے فوراً بعد ہی حضرت علامہ نے ”اسرار خودی“ لکھنی شروع کر دی۔ چولانی ۱۹۱۱ء میں عطیہ کو لکھتے ہیں :

”قبلہ والد نے فرمائش کی ہے کہ حضرت بو علی قلندر کی مشط طرز پر ایک مشتوی لکھوں۔ اس راہ کی مشکلات کے باوجود میں شروع کر دیا ہے۔“^۲

مشتوی مکمل ہوئے تو اس کے کئی نام حضرت علامہ کے ذہن میں ”اسرار حیات“، ”ہیام تو“ اور ”آئین تو“ وغیرہم - لیکم قرعہ“ فال ”اسرار خودی“ پڑا۔ مشتوی کے دبایاں میں وحدت الوج متن میں خواجہ حافظ شیرازی کی لا زوال اور مسحور کن شاعری مہلک اثرات کا ذکر کیا گیا جو پر دور کے سطحی مطالعہ سے پیدا ہیں۔ اس مشتوی کا شائع ہونا تھا کہ پر طرف سے حضرت علامہ پر تصوف اور دشمن حافظ کے الزامات عائد ہونا شروع ہو گئے اور علامہ کے موافقین اور مخالفین میں قلمی جنگ شروع ہو گئی اور نہ ہے کہ حضرت علامہ سے مخالفین میں زیادہ تعداد اُن دوستوں کی تھی خواجہ حسن نظامی، مولانا غلام بھیک نبرنگ اور یہاں تک کہ ”کے والد“ محترم بھی اس صفت میں شامل تھے۔

اس مخالفت کے دور میں ان لوگوں کی بن آئی جو واقعیًا تصویں مخالف تھیں اور انہوں نے نفس تصوف کے خلاف مقالات و مضامین کرنا شروع کر دیے۔ حالانکہ حضرت علامہ ”تصوف کے مخالف“ تھے۔ بلکہ وہ تو خود بھی سلسلہ قادریہ میں بیعت تھے حضرت

۱- شرح جاوید نامہ مرتبہ صبغت اللہ بخاری لاہور مضمون،

مہد حسین، ص ۲۵ - ۲۶ -

۲- ”اقبال نامہ“، حصہ دوم، مرتب شیخ عطاء اللہ،

۱۹۵۱ء ص ۱۳۸ - ۱۳۹

طرح نوادرات کا "عالیٰ" صفات ذاتی و تکوینی کا مشابہہ گرتا ہے ۱۱۱

چوبدری مہد حسین مر حوم نے بھی اپنے مضمون میں جو جاوید نامہ سے متعلق ہے فتوحات مکہ پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔ اُس کا ایک انتباہ بھی خالی از دل پسپی نہ ہو گا۔

"معراج کا مذہبی اور علمی پہلو تو وہی ہے جیسے مشابہہ تحلیل ذات کہنا چاہئے جو پیغمبر خداؐ کو نصیب ہوا۔ دوسرا پہلو وہ ہے جیسے تصوف کا پہلو کہنا چاہئے۔ صوفیا کا معراج بھی دراصل ایک قسم کا علمی اور مذہبی پہلو رکھتا ہے۔ مختلف صوفیا نے مختلف رلکوں میں تحلیل ذات کے مشابہے کا ذکر کیا ہے۔ تصوف ان طریقوں کا نام ہے جن سے ہر اہ راست معرفت ذات باری کے حصول کی کوششی کی جاتی ہے اور جو لوگ ان طریقوں کے اختیار میں تحلیل ذات کے ہر تو سے ہر ہے باب ہوئے انہوں نے بعض اوقات اس حصول مقصد کو معراج سے تعبیر کیا۔ اعظم صوفیا میں با یزید بسطامی اور محی الدین ابن عربی کا معراج شہرور ہے۔ حضرت با یزید بسطامی کے معراج کی کیفیات تو شاید قلم بند ہی نہ ہوئیں لیکن محی الدین ابن عربی نے، فتوحات مکہ، میں اپنے معراج پر دفتر لکھی ہے اور سیاحت علوی میں دو افراد کو اپنا رہنا اور ساتھی بنا کر جن میں ایک فلسفی ہے اور دوسرًا عالم دین، ان کی زبان سے تمام دنیا جہان کے علوم و فنون اور مسائل و مباحث کے متعلق اسی الداڑ سے اظہار خیالات فرمایا ہے کہ گویا یہ سب خیالات وہ الہامات ہیں جو ان کے قلب پر معراج میں وارد ہوئے، خالص عرفانی ہونے کی بجائے محی الدین ابن عربی کا معراج زیادہ غیر مذہبی ہے، سیاحت آسان ہوئی مشابہہ ذات کے حقائق کے حد تفصیلات سے دیشی ہیں۔ منازل، مناظر، واقعات، کیفیات، مشابہات، کم و بیش ایسی ترتیب میں ہیں جس میں معراج پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم ا تفصیلات و تشریحات نے تصویر کو اس کامل صورت میں بیش کیا ہے کہ ڈائٹ کے نقاد کو "ٹیولنن کاسیدی" کا تمام نقشہ "فتوات مکہ" کے انہیں ابواب کا چریب نظر آتا ہے جن

حضرت این عربی کے معراج نامہ "فتوات مکیہ" سے علامہ اقبال بہت زیادہ متاثر ہیں اور اسی کے تسبیح میں انہوں نے جاوید نامہ تحریر کیا ہے جس میں آنکے زبرد و رہنا مرشد رومی "ہیں جو این عربی کے معنوی شاگرد ہیں اور لنسقہ وحدت الوجود کے فکری انداز عطا کرنے میں ہمایاں مقام کے مالک ہیں۔ جناب ضمیح احمد کیا نے اپنے منفصل مقالہ "جاوید نامہ اور اس کے پیشوں" میں جاوید نامہ اور اس سے پہلے اس موضوع پر لکھی ہوئی کتابوں "الغفران" تالیف ابوالعلاء معری، "فتوات مکیہ" تالیف شیخ حنی الدین این عربی اور ذیوان کامیلی" تالیف ڈائش کا جامع انداز میں متعارف کروایا ہے اور جاوید نامہ اور ان کتابوں میں جو قدمو مشترک ہے اُس کی نشاندہی بھی کی ہے "جاوید نامہ اور فتوحات مکیہ" کی سرخی کے تحت لکھتے ہیں۔

"اقبال وحدت الوجود کے عتیدہ کا حامی نہ سہی لیکن اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اسی تی طبیعت اصول کی جانب ایک خاص و جھان اور مناسبت رکھتی تھی، وہ عقلیت کا ہرستار نہیں بلکہ اس سے غیر مطمئن ہے۔ اس کے یہاں ہمیں وہ سب چیزوں ملتی ہیں جو افلاتونیت جدید ہے اثر قبول کرنے والی تصوف کا طرہ امتیاز ہیں، عقل و دل کی کشمکش میں دل کی المختلیت عالم خاکی میں اجنبیت کا احسان، اعتبارات حواس سے گزر کر فیضانِ عشق کے ذریعے یہ حقیقت کے مشاہدے کی جستجو، خواص طبعی کی مزاحمت سے نجات کی آرزو، اور صور مجازی سے وٹ کر حفاظت اشیاء کے علم کی طلب، یہ وہ چیزوں ہیں جن کی تصوف نے اشاعت کی اور اقبال کی شاعری میں ہمیں جا بجا ملتی ہیں۔ اقبال کی اور شیخ اکبر کی تصوفیات کو ان ہم منظر میں دیکھنے سے اندازہ ہو گا کہ اگر ان دونوں میں ایک قسم کا روحانی رشتہ نظر آتا ہے تو یہ کوئی تعجب کی چیز نہیں۔ فتوحات مکیہ اور جاوید نامہ کے مشابہت کے دو لکھنے ہارے ماننے وضاحت کے ساتھ آتے ہیں۔ اولاً: اقبال نے این عربی کی طرح اپنی سیاحت میں دوڑنے کو علاحدہ شکل میں شامل نہیں کیا ہے۔ وہ سبر الملک کے دوران ہی میں ان لوگوں سے ملتا ہے جو جہنم کے مستحق تھے۔ ہر آن سوئے الملک میں پہنچ کر کاخ فردوس سے ہوتا ہوا صحلہ "حضور" میں پہنچتا ہے، ثالیہ صحلہ ذات اور حضور میں اُسے تقدیر کائنات کا حرم ہنایا چاتا ہے جو

- ۱ - حضرت شیخ اکبر نے تعلیم حقیقت زمان کے متعلق سوچا کیا ہے ۔
- ۲ - یہ تعلیم شیخ اکبر کی گونوں میں کتب میں ہائی جاتی ہے ۔
- ۳ - حضرات صوفیہ میں یہ اگر کسی اور بزرگ نے حقیقت زمان پر بحث کی ہو تو ان بزرگ کے ارشادات یہی مطلوب ہیں ۔^{۱۱}

حضرت علامہ کا یہ خط ۱۸۔ اگست ۱۹۳۴ء کا ہے اسی مسئلہ کے متعلق انہوں نے سید سلیمان ندویؒ کو بھی ، ۱۵ ستمبر ۱۹۳۳ء ، اور ۱۵ دسمبر ۱۹۳۴ء کو خطوط لکھے ۔ سید لذیر لیازی مرحوم فرمائے ہیں کہ کسی نے حضرت علامہ کے حضور یہ موضوع چھیڑا کہ قطرت السانی نے ستاروں سے بڑا اثر قبول کیا ہے تو آپ نے فرمایا ۔

”ستارے ذی روح کترے ہیں ۔ ستاروں کی حرکات لقص ہے خالی ہیں ۔ روہیں ستاروں میں قیام کرتی ہیں ۔ یہ اور گفتگی باتیں ہیں جن سے فلاسفہ اور ارباب منصب کی تحریریں بھری ہٹی ہیں ۔ لیکن ان سب میں یہ اثر اور معنی خیز بات یہ ہے کہ ستاروں نے بعض افراد کو اپنی طرف کھینچا ، انہیں اپنے یہاں آنے کی دعوت دی یا یوں کہیے کہ بعض الانسانوں کا خیال اس طرف گیا کہ آسمان کا سفر کریں ، ستاروں میں پہنچیں اور ان میں کھوم پہر کر واہس آجائیں ۔ این عربی ہی کو دیکھوئے ۔ ان کی شخصیت کیسی عظیم ہے ۔ وہ ستاروں میں اپنی سیاحتون کا حال بیان کرتے نہیں تھکتے ۔ ایک کے بعد دوسرے ستاروں کا رخ کرتے ہیں ، سیاروں میں جاتے ہیں اور وہاں انہیں جو مشاہدات ہوتے ہیں ان کے بیان میں کیا کچھ نہیں کہتے ۔ این عربی عجیب و غریب انسان ہے ، لیکن اس سے ہی عجیب تر انسار کا یہ جذبہ ہے کہ روح انسانی زمین سے رستکاری حاصل کرے ، عالم بالا کی میر کرتی پھرے ، زمین سے آزاد ہو جائے اور انسان کو زمین سے آزاد ہونا چاہئے ۔^{۱۲}

۱۔ التخاب روح مکاتیب اقبال مرتب عبداللہ فریشی لاہور ۱۹۲۶ء

ص ۳۶۸ ۔ ۲۔ اقبال کے حضور مرتب سید لذیر لیازی کراچی ۱۹۴۱ء

بصت کرتے ہوئے حضرت علامہ لکھتے ہیں -

”حکایتِ السلام اور حضرات صوفیہ کو زمانے کے مستلحے سے بڑی دل چسی تھی - کچھ تو امن لیج کہ قرآن ہاک نے اختلاف لیل و نہار کا شہار اہم ترین آہات الہیہ میں کیا ہے اور کچھ اس لیج کہ حضور رسالتہاب^۱ نے ”دہر“ کو ذات الہیہ کا مترادف نہہرا یا - آپ^۲ کا یہ ارشاد جس مشہور حدیث میں لقل ہوا - امن کی طرف ہم پہلے سے اشارہ کر آئے ہیں - غالباً یہی وجہ تھی کہ بعض اکابر صوفیہ نے لفظ دہر سے طرح طرح کے صوفیانہ لکات پیدا کئے - ان عربی کہتے ہیں کہ دہر اللہ تعالیٰ کے احانتے سنتی میں سے ہے اور ایسے ہی رازی نے بھی تفسیر قرآن میں لکھا ہے کہ بعض صوفیہ، بزرگوں نے انہیں لفظ دہر، دیہود یا دیہار کی تلقین کی تھی^۳ ।

ایک اور جگہ ہر ”بابِ عالم الطبیعتات“ پر بصت کرتے ہوئے فرماتے ہیں اسلامی الدلعن کے مشہور صوفی، فلسفی ابن عربی کا یہ قول کیا خوب ہے کہ وجود مدرک تو خدا ہے کائنات معنی“^۴

مندرجہ بالا اقتباسات سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن عربی کے حکیمانہ اور صوفیانہ خیالات سے حضرت علامہ نے کافی فائدہ اٹھایا ہے اور ان سے استدلال بھی کیا ہے - حضرت علامہ ابن عربی کے لظریفہ حقیقت زمان سے بہت متاثر تھے اور امن مستلحہ پر وہ یورپ میں ایک مقالہ بھی بڑھنا چاہتے تھے چنانچہ وہ اپنے دور کے ابن عربی کے سب سے بڑے ماہر حضرت یہر مہر علی شاہ دربار گولڈہ شریف (راولپنڈی) کو ایک خط میں تحریر کرتے ہیں -

”میں نے گذشتہ سال الگلستان میں حضرت مجدد الف ثانی^۵ پر تقریر کی تھی جو وہاں کے ادا شناس لوگوں میں بہت مقبول ہوئی ، اب پھر اُدھر جانے کا قصد ہے اور اس سفر میں حضرت محبی الدین ابن عربی پر کچھ کہنے کا ارادہ ہے لفظ بدہ این حال چند امور دریافت طلب ہیں -

۱۔ خطبات اقبال ترجمہ سید لذیر لیاڑی لاہور ۱۹۵۸ء ص - ۱۱۱

۲۔ ایضاً ص ۲۸۱ -

ٹھیک ہو چکا تھا ۱۶

حضرت علامہ ”دعا“ کے سخن سے قائل تھے یہاں تک کہ انہوں نے اپنے ایک خطبہ کا نام ہی ”ذلت الہیہ کا تصور اور حقیقت دعا“ رکھا اُن کا ایمان تھا کہ دعا میں اگر خلوص اور ایقان شامل ہو تو وہ کبھی خطنا نہیں جاتی۔ ایک دفعہ اُن کے چند احباب نے اُن سے ”دعا“ کی حقیقت کی وضاحت کے لیے عرض کیا تو انہوں نے فرمایا۔

”دعا جزو ایمان ہے، ہم اللہ کو مالتے ہیں تو دعا بھی کریں گے وہ جس کے ہاتھ میں سب کچھ ہے وہ ہم سے اور چاری دلیا سے ہے تعلق نہیں، ہم جو کچھ کہتے ہیں اُسی سے کہتے ہیں۔ وہ کہتا ہے مجھے ہی سے دعا کرو۔ میں تمہاری دعا سنتا اور اس کا جواب دیتا ہوں ۔۔۔۔۔ السان کی ساری زندگی دعا ہے۔ دعا جو اللہ تعالیٰ کو قادر مطلق، رب اور خالق اور سعیج و علیم مان کر صمیم قلب سے لکھی جہ، دعا جو عبادت ہے، ذکر ہے، مصلوات ہے! دعا جو طلب اہم ہے، ترب، اسید اور آرزو بھی، جو محض تسلیکن قلب کا ذریعہ نہیں ہے، لہ فریب نفس بالکہ ایک حقیقت۔ اس نکتے کو دو شخص خوب سمجھئے۔ ان خلدون اور ابن عربی“ ۴۶

اب جب کہ ابن عربی کا نام آگیا ہے تو مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان کے ہارے میں حضرت علامہ کے خیالات و جذبات کی وضاحت گز دی جائے۔ اس میں کوفی شک نہیں کہ ایک زمانہ میں وہ حکیم سنافی، منصور حلاج اور ابن عربی رحمۃ اللہ علیہم کے سخت مخالف تھے۔ لیکن بعد میں جب انہوں نے ابن عربی کی ایمان افروز تصانیف اور تعلیمات کا عمیق نظر ہوئے مطالعہ کیا تو انہیں ایک عظیم حکیم اور صوف سمعجنے لگے اور ان کے دل میں ابن عربی کی محبت و عقیدت کے جذبات پیدا ہو گئے۔ جس کا اظہار حضرت علامہ کی آخری تعریریوں سے ہوتا ہے۔ لفظ ”دبر“ بہ

- ۱- اقبال درون خانہ تالیف خالد لٹیر صوف لاہور ۱۹۷۱
ص ۱۶۲ تا ۱۸۱ -

۲- اقبال کے حضور تالیف سید لذیر نیازی سکرائچی ۱۹۷۱ ص ۳۶۰

۳- اقبال کے حضور تالیف سید لذیر نیازی سکرائچی ۱۹۷۱ ص ۳۶۲

میں ان دلوں میوبہسپتال میں ہاؤس سرجن تھا اور میرا یہ بھے میوبہسپتال کے ملکیت کوارٹر میں پیدا ہوا۔ بھے کی بیدائش صبح دو اور تین بھی کے درمیان ہوئی۔ چنانچہ جب بھے پیدا ہو کیا تو میں اُس لیڈی ڈاکٹر کے ماتھے جس نے ذیلوں کی رانی تھی، سائیکل الہا کر گھر سے باہر لکھ آیا اور میہدا میو روڈ پر واقع شاعر شرق کی قیام گاہ جاوايد منزل پہنچا۔۔۔۔۔ ابھی میں نے ڈرائنس کروم اور آپ کے کمرہ خاص کے درمیان دروازے میں قدم رکھا۔ ان تھا اور ابھی میں سلام بھی نہیں کہنے پایا تھا کہ حضرت علامہ چو بستہ برئیم دراز حق سے شغل فرمائے تھے بولے ”مبلاک ہو بھی کا نام مسیح الاعلام رکھنا، اسے ڈاکٹری کی تعلم دلوانا اور سرکاری لوگری برگزندہ کروانا اور اُسے قرآن شریف ضرور حفظ کروانا“ وہ تو ابھی دن بھی بھی بھی ہدایات دیتے رہے، مگر میں وہیں کا وہیں حیران سا کہہتا ہے کہ میرا اُن کا منہ دیکھتا رہا اور اُن کی عظیم شخصیت کا رعب مجھے ہر اس قدر طاری ہوا کہ میرے پسندی چھوٹ گئی اور مجھے یوں محسوس ہوا کہ کوئی نادیدہ طاقت میرا کہ دبا رہی ہے۔ علامہ مرحوم میری یہ حالت دیکھ کر مستکراۓ اور فرمایا: آؤ بھائی پیشو ڈرو نہیں! ۔۔۔۔۔ چھ سات سال تھے عمر میں میرا پہلا بھی شدید بیمار ہو گیا۔ اُن دنوں میں وزیر آباد کے پسپتال میں متین تھا جب دعا اور دوا دلوں بے اثر ثابت ہو گئیں اور بھی کی زندگی کی کوئی امید باقی نہ رہی تو میری بیوی کہنے لگی کہ یہ بھی ہمیں حضرت علامہ کی دعا سے ملا تھا۔ اُن لیے اب بھی اُن بھی کے وسیلے سے اُن کی جان بچ سکتی ہے۔ چنانچہ میں ابھی بیوی کے مجبور کرنے پر اپنے بیمار بھی کو لے کر شاعر شرق کی آخری آرامگاہ پر حاضر ہوا۔ میری بیوی حضرت علامہ کے مرقد پر رو رو کر اُن طرح التجائیں کرف رہی جیسے اُنھی سامنے موجود کسی شخص سے محو گفتگو ہو، تھوڑی دبو بعد وہ بولی کہ حضرت علامہ نے کہا ہے کہ ہمارا بیٹا الشا اللہ تندرتست ہو جائے گا۔ اُن کے بعد میری بیوی نے حکیم الامت کی قبر سے تھوڑی سی مٹی لی اور ہانی میں گھول گر بھیے کو بلا دی، ہم نے تھوڑی سی مشی ساتھ لی اور واہس وزیر آباد روانہ ہو گئے، راستے میں تھوڑے تھوڑے وقلعے سے میری بیوی ہانی میں گھول گھول کر بھیے کو خاک مرقد دھتی رہی اور خدا کے قفضل سے وزیر آباد پہنچنے تک ہمارا بھی کافی حد تک

”میں آپ کی مدد کے لیے حاضر ہوں۔ سورہ الرحمٰن کا ورد ہر روز
کرنا چاہیے۔ گھر کے مب لوگ ہڑھا کریں تو اور بھی بہتر“^۱
دروド شریف کو تو علامہ اقبال^۲ اکسیر اعظم سمجھتے تھے اور
ہر وقت ان کے لب اس ذکر پاک سے تر رہتے اور جس کسی کو بھی
کسی مشکل یا الجهن میں متبل دیکھتے اُسے درود شریف بکثرت پڑھنے کی
تاكید کرتے۔

(۵)

حضرت علامہ خود بھی مستجاب الدعوات اور صاحب کرامت بزرگ
تھے۔ ایک دفعہ ان کے ایک عقیدت مند ڈاکٹر عبدالحید ملک ان
کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا کہ میری شادی کو بہت عرصہ
گزر چکا ہے لیکن انہی تک اولاد کی نعمت سے محروم ہوں دعا فرمائیں।
چنانچہ آپ کی دعا سے ڈاکٹر عبدالحید اولاد کی نعمت سے سرفراز ہوئے۔
اس واقعہ بلکہ کرامت کو ملک صاحب کی زبانی سنئے۔

”میری شادی کو تقریباً بارہ برس گذر گئے لیکن ہمارے ہاں کوئی
اولاد نہ تھی جس کی وجہ سے میں اکثر مغموم رہتا۔ اُن دنوں شاعر مشرق
کے ہاں میرا اکثر آنا جانا رہتا تھا اور آپ مجھے ہر بڑی شفقت فرماتے تھے۔
ایک روز میرے دوست میان ہند شفیع (م - ش) نے علامہ مرحوم سے کہا
کہ حید صاحب کے لیے دعا کیجیے کہ ان کو بھی اللہ تعالیٰ اولاد کی
نعمت سے سرفراز فرمادے اور ان کی ادائی ختم ہو جائے فرمایا۔ اچھا
بھائی کریں گے ا دوسرے روز میں حاضر ہوا تو آپ نے فرمایا کہ ہم نے
تمہارے لیے دعا کر دی ہے اور زندگی میں اتنی شدت سے ایک دفعہ پہلے
دعا کی تھی یا اب تمہارے لیے کی ہے۔ الشاء اللہ خدا اہنا فضل گرے گا۔
انہی یوں سے کہنا کہ صحیح کی نماز کے بعد روزِ الہ سورہ مسیم کی تلاوت
کیا کرے۔ چنانچہ میری یوں حسب پذایت سورہ مسیم کی تلاوت گھر
ریں اور اللہ تعالیٰ نے تو دس ماہ بعد ہمیں ایک فرزیلہ عطا فرمایا۔

۱۔ روز نامہ ”جنگ“ لاہور اقبال نمبر ۲۱ ابریل ۸۳ مکتوب
ہنام علامہ راجب احسن۔

واضح ہو جاتی ہے کہ ان کا اعتراض ریا کار، دکاندار اور دلیا طلب صوقوں پر ہے، اُن کے والد ماجد ایک صوف منش بزرگ تھے، خود اقبال سلسہ قادریہ میں بیعت کئی ہوتے تھے ۔ ۔ ۔ بزرگوں کے مزارات پر بالقصید بفرض زیارت و طلب برکت حاضر ہوا کرتے تھے۔ بانگ درا میں ان کی نظم "التجاء مسافر" کو دیکھئے اس سے حضرت محبوب الہیؒ سے التہائی عقیدت، ظاہر ہوتی ہے، یہ اقبال کی جوانی کا واقعہ ہے۔ لیکن بالفرض اُکر یہ جوانی کی خام کاری تھی تو بعد کی پختہ کاری قابل غور ہے۔ اس پختہ کاری میں کے ذممانے میں غالباً ۱۹۳۲ء میں حضرت امام ربانی مجدد الف ثانی کے مزار پاک کی زیارت کے لیے اقبال لاہور سے چل کر سرپہند آئے، مجھ کو لکھا کہ میں یہی پہنچوں۔ چنانچہ الباری سے گیا اور وہ لاہور سے آئے، ہم دولوں سرپہند جنکشن ہر مل کٹھے اور ہر روضہ شریف پہنچیے۔ مزار پر اقبال نے حاضری میرے بمراہ ہوتی اور فاتحہ خوانی کے بعد دیر تک وہ سراقبہ میں رہے۔ ان کا لاہور سے اتنی دور چل کر آنا ہی ثابت کرتا ہے کہ ان کو حضرت میرہ: سے کم قدر عقیدت تھی" ۱

حضرت علامہ مصطفوں کو تعویز اور گندنا یہی دیتے۔ جاوید اقبال فرماتے ہیں ۔

"بعض اوقات خود اقبال یہی بخار کے مرضیوں کو ہیل کے پتوں پر قرآن آیات قلم سے لکھ کر دیتے تھے۔ جس کے چانسے سے مرض کا بخار اُنر جاتا تھا۔ اینے بھپن میں راقم نے انہیں ہیل کے پتوں پر ایسا تحریر کرتے دیکھا ہے۔ اس قسم کے روحانی علاج کرنے کی اجازت ممکن ہے انہوں نے اپنے والد سے حاصل کی ہو" ۲

حضرت علامہ آیات قرآنی کی تاثیر کے سعفی سے قائل تھے۔ ایک دفعہ علامہ رامب احسن کا خالدان مصائب و آلام کا شکار ہو گیا تو انہیں لکھا:

۱- سہ ماہی "اقبال" لاہور اکتوبر ۱۹۵۴ء میمون خلام ہمیک یورلگ، ص ۲۰ - ۲۱

۲- زلده روڈ تالیف جاوید اقبال لاہور ۱۹۶۹ء جلد اول ص ۶۳

نہیں بولا اور میں صوفیائی عظام کی کرامات کا معتقد ہوں“^{۱۶}

حضرت علامہ کرامات اور نذر و نیاز کے علاوہ عام خوش عقیدہ مسلمانوں کی طرح دم درود ، تعویذ اور اولیاء کرام کی درگاہوں کی منت مانند کے بھی قائل تھے ۔ جب وہ مدت تک اولاد کی نعمت سے محروم رہے تو حضرت مجدد کی درگاہ پر حاضر ہوئے اور دعا کی مولائے کریم مجھے یہاں عطا فرما ۔ میں اُسے سلام کے لیے حضرت مجدد کی درگاہ پر لاویں کا ۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت علامہ کی درد بھری التجا سن لی اور جاوید عطا فرمایا ۔ اور جب جاوید کچھ بڑا ہوا تو اُسے سلام کے لیے سرپند تشریف لے گئے ۔ جاوید اقبال انہیں ایک مضامون ”ابا جان“ میں امن واقعہ کو اس طرح بیان کرتے ہیں ۔

”مجھے انے خاندان سے بزرگوں سے معلوم ہوا کہ میری بیداللہ سے کتنی مال پیشتر ابا جان حضرت مجدد کی بارگاہ میں حاضر میں ہوئے اور دعا کی گئی اندھے انہیں ایک بینا عطا کریے ۔ جب میں نے ہوش سنبھالا تو مجھے انے ساتھ لے کر دوبارہ سرپند پہنچ ۔ اُس سفر کے دھنڈلے سے تصویرات میری نکاپوں کے سامنے اہرنتے ہیں ۔ میں ان کے ہمراہ ان کی التکی پہکٹے مزار میں داخل ہو رہا ہوں ۔ کنبد کے تیرہ و تار مکر بُر و قار ماحول نے مجھے ہو اپک وہیت طاری کر دی ، ابا نے مجھے انہی قریب بیٹھا لیا ، پھر انہوں نے قرآن مجید کا ایک پارہ منگوایا اور دیر تک پڑھتے رہے ۔ ۔ ۔ ۔ میں نے دیکھا ان کی آنکھوں سے آنسو اُشد کر رخساروں پر ڈملک آئے ہیں ۔ دو ایک روز وہاں ٹھہرنا کے بعد ہم کھر واپس آگئے ॥^{۱۷}

سرپند شریف کے اُس سفر میں مولانا خلالم بھیک لیرنگ بھی علامہ کے ہمراہ تھے ۔ وہ انہی ایک مضامون میں لکھتے ہیں ۔

”اسرار خودی“ کے شائع ہونے پر ان کو تصوف اور سلسلہ ہائے تصوف کا مخالف سمجھا گیا ۔ مگر ان کے کلام تئے وسیع مطالعہ سے یہ بات

۱۔ یاد ایام تالیف عبدالرزاق کالپوری حیدر آباد دجن ۱۹۳۶ء

ص ۲۴۸-۳۴۸ -

۲۔ ملفوظات اقبال صتبہ محمود نظامی ہار دوم لاہور ۱۹۳۹ء

ص ۳۲۲ - ۳۲۷

طرح ان کے بام کے گلے میں بھی رسولی تھی۔ وہ اپنے لدر کے پاس گئے اور کہا کہ حضرت جبھی رسولی کی وجہ سے تکمیل ہوئی ہے اس کا کہا کچھ علاج کیا جائے۔ پیر صاحب نے ان کی دارثی کے نیچے ہاتھ پڑھایا اور فرمایا۔ بھی ہمیں تو رسولی کہیں۔ لظر نہیں آتی۔

بغشش کی بھی مثال سنائی، فرمایا: ایک انسپکٹر پولیس ہے وہ سالہ کے کائے کا دم کرتا ہے اور شفا ہو جاتی ہے۔ کتنی سو میل سے بھی دم کا اثر ہوتا ہے" ۱۔

یہاں یہ عرض کرو دوں کہ سر سید احمد خان کے ہوتے اور حضرت علامہ کے قریبی دوست سر رام مسعود مرحوم بھی اولیاء کرام سے سمجھی حقیقت رکھتے تھے اور اولیاء کرام کی کرامات کے صدق دل سے قائل تھے۔ انہوں نے ایک دفعہ ایک صاحب، ذار کی کرامات کا ایک واقعہ مولانا عبدالرزاق کانپوری مصنف "یاد ایام" کو منایا جو مولانا نے اس طرح بیان کیا ہے۔

"ایک دفعہ بیان کیا کہ میں اور نگ آباد میں بھیت لاظلم تعلیمات دور سے ہر تھا۔ شہر سے چند میل کے فاصلے پر ایک ولی کامل کا مزار تھا۔ میں وہاں فاتحہ پڑھنے کیا۔ مقبرے کے الدر سے جب واہن ہوا تو آواز آنی مسعود ا مفترے کے سامنے جو درخت ہے اُس کی تین پتیاں کھاؤ۔ میں یہ سمجھا کہ کسی دوست نے مذاقاً یہ کہا ہے۔ لیکن جب غور سے دیکھا تو دور تک کوئی نظر نہ آیا، کچھ فاصلے پر کار موجود تھی ڈرائیور سے بوجھا تو اُس نے کہا میرے سوا بیان کوئی نہیں ہے، چنانچہ اس بھی آواز بہر میں نے عمل کیا اور تین پتیاں اُس درخت کی توڑی گر کھا لیں۔ وہ زمانہ تھا کہ حیدر آباد کے بعض مقابر اصحاب میرے مخالف ہو گئے تھے اور میں حقیقت میں تین مشکلوں میں مبتلا بھی تھا، چنانچہ وہ سب مشکلیں حل ہو گئیں۔ اس واقعہ کے اظہار کے بعد حاضرین سے خطاب کیا کہ آپ لوگوں کو یہ واقعہ عجیب و غریب معلوم ہو کا اور میری بات خلط سمجھیں گے۔ لیکن یاد رکھئے میں نے کبھی چھوٹ

۱۔ ملفوظات البیان مرتب مسعود نظامی باد دوم، لاہور ۱۹۳۹ء

جمعہ المبارک پیشہ دالتا صاحب ہی میں ادا کرتا - میرے بھی مجھے نماز سے پہلے پہنچا آتے اور نماز ختم ہونے کے بعد واہس گھر لے آتے - ایک دفعہ جب اقامت کہی جا رہی تھی تو میرے ساتھ کھڑے ہونے ایک نورانی صورت بزرگ نے کہا تم کھڑے کہوں نہیں ہوتے - میں نے عرض کیا کہ میں اپاچ ہوں - یہ سن کر بزرگ نے زور سے میرا بازو پکڑا اور کہا انہوں تم بالکل نہیں ہو - امن کے بازو پکڑنے کی دیر تھی کہ میں تندrst و تو انہا آدمی کی طرح کھڑا ہو گیا - جب فرانص کی ادائیگی کے بعد سلام پہرا تو باوجود تلاش کے وہ آدمی نظر نہ آیا - اُس وقت سے آج تک بالکل تندrst ہوں - سرمہ بیچ کر عزت کی رونگ کھاتا ہوں یا اُس محسن کو ابھی تک آنکھیں تلاش کر رہی ہیں" -

(لوٹ : پیر صاحب نے یہ واقعہ مجھے ۱۹۶۳ء میں سنایا تھا)

(۲)

حضرت علامہ^۲ دست شیب ، بخشش ، درگاہوں پر منت مالنے وغیرہ کے ہی قائل تھے - علامہ کے ایک عزیز دوست ڈاکٹر سعید اللہ تحریر فرماتے ہیں -

"دست شیب سے متعلق ڈاکٹر صاحب نے کہا کہ مولانا وحید الدین سلیم نے بارہا بیان کیا کہ جب ان کے والد کا انتقال ہو گیا - تو ان کے پیر حضرت شوٹ علی شاہ تلندر^۲ نے مولانا وحید الدین سلیم کو بلایا اور کہا کہ تمہارا باب ہمارا دوست تھا ، ہم تمہیں ایک وظیفہ بتا دیتے ہیں - جب روپیہ کے حصول کی اور کوئی صورت نہ ہو تو اس وظیفہ کو پڑھنا - ہائی روپیہ مل جایا کریں گے - پیر صاحب سے رخصت ہو کر کھر آتے تو والدہ کو سارا قصہ سنایا - انہوں نے کہا کہ گھر میں کچھ نہیں نہ آٹا نہ دال - وظیفہ پڑھا کیا - لیکہ کے نیچے سے ہائی روپیہ مل کر مولانا کا بیان ہے کہ انہوں نے اسی طرح وظیفہ پڑھ کر تعلیم حاصل کی ، جب روپیہ خود کھانے لگئے تو وظیفہ بند کر دیا - سرسید سے جب مولانا کی ملاقات ہوئی تو مولانا نے کہا کہ آپ نیجری ہیں مگر ہمارے وظیفہ کے بارے میں آپ کہا فرماتے ہیں -

کرامت کی ہی ایک مثال ڈاکٹر صاحب نے سنائی ، فرمایا : سرمید کی

جب علامہ^۲ صاحب ہے ملاقات کے لیے جاوید منزل گئے تو علامہ اقبال
”کشف انمحجوب“ کا مطالعہ کر رہے تھے ۔ نانا کو دیکھتے ہیں ہر نم
آنکھوں سے بولنے ا دیتھو ڈاکٹر لیاز یہ کتاب نہیں یہ تو گنجینہ معی ہے۔
کیا خوبصورت ہیقام کتنے مادہ لفظوں میں دیا گیا ہے مگر سمجھو نہیں
آئی مسلمان اس قدر ہے جس کیوں بو گیا ہے ۔ واتھ اگر ہم آج یہی داتا
صاحب کے تصور کی گہرانی اور گیرانی سمجھے لیں تو اسلام کو سمجھنے
میں دقت ہی کچھ نہیں رہ جاتی ।

نانا مرحوم کہتے ہیں ۲۲ فروری ۱۹۳۶ء سے لے کر نومبر ۱۹۳۷ء
تک یہ دستور رہا کہ یہی صبح تین بجے کا الارم لگا کر سوتا ۔ ۳ بجے
کاری لے کر سیدھا جاؤ بد منزل پہنچتا ۔ پہلے ہی ہارن ہر حضرت علامہ^۲
تشریف لے آئے ۔ ہم ہونوں نماز فجر داتا صاحب^۳ میں ادا کرتے ۔ علامہ
قرآن کا نصف سیارہ تلاوت کرتے اور أجالا ہونے پر میں انہیں اُن کی
اقامت گاہ ہر چھوڑ کر وابس آتا ۔ اس معمول میں الہمیرے صوبے،
گرمی، سردی، پرسات میں کبھی فرق نہیں ہڑا ۔ نومبر ۱۹۳۷ء کے آغاز
میں جوڑوں کے درد کے باعث چلنے پھرنے سے معدود ہو گئے تھے جس سے
یہ مسلسلہ منقطع ہو گیا^۴ ۔

یہاں حضرت داتا صاحب^۳ کی کرامت کا ایک اور واقعہ بھی درج
کرنا خالی از دلچسپی نہ ہو گا ۔ یہ واقعہ مجھے پہنچا بیان کے عظیم خزل کو
پیر فضل حسین فضل نے مجھے سنایا تھا ۔ واقعہ یوں ہے ۔

”پیر صاحب نے بیان کیا کہ ایک دفعہ میں لاہور میں انہیں ایک
دوست کے پرہا داتا صاحب جا رہا تھا ۔ جب لوپاری دروازہ کے چوک
میں پہنچا تو میرے دوست نے ایک سعمر شخص کی طرف جو سرمه بیج رہا
تھا اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ یہ شخص حضرت داتا صاحب^۳ کی زندہ
کرامت ہے ۔ میں نے بوچھا وہ کیسے؟ میرے دوست نے کہا چلو اس
شخص سے بوجھیتے ہیں ۔ چنانچہ ہم دونوں اُس کے پاس پہنچی اور اس سے
حضرت داتا کی کرامت کو تفصیل سے بیان کرنے کے لیے عرض کیا تو
اُس نے کہا کہ میں آج سے ۲۵، ۳۰ مال پہلے بالکل اباوج تھا لیکن

اگلی صبح میں عمدًا در بہ پہنچا ، گیارہ بجے کا وقت ہو گا اقبال گھو دیکھا تو ان کی عجیب گیفیت تھی ، رنگ زرد ، چہرے پر ہوائیاں اُڑ رہی تھیں ، تنکر اور اضطراب کا یہ عالم کہ جیسے کوئی شدید سانحہ گذر گیا ہو۔ میں نے پوچھا خیر تو ہے۔ کہنے لئے قبیر میرے قریب آگز کیا ہو۔ میں یہیں بیٹھا تھا کہ علی بخش نے آگز اطلاع دی کہ کوئی درویش صورت آدمی ملتا چاہتا ہے۔ تو میں نے کہا بلا لو اور ایک درویش صورت اجنیب میرے سامنے خاموش آکھڑا ہوا ، کچھ وقہ کے بعد میں نے کہا فرمائیے۔ آپ کو مجھے سے کچھ کہنا ہے۔ اجنیب بولا : ہاں تم مجھے سے کچھ پوچھنا چاہتے تھے۔ میں تمہارے سوال کا جواب دینے آپا ہوں اور اُس نے مشتوی کا یہ مشہور شعر بڑھا :

گفت رومی ہر بنا کہہ کہہ۔ کا بادان کنند

تو ندانی اول آن بنیاد را ویران کنند

کچھ پوچھو نہیں مجھے پر کیا گزر کتی۔ چند لمحوں تے لیجے مجھے قطعی انہے گرد و پیش کا احساس جاتا رہا۔ ذرا حواس نہ کافی ہونے تو بزرگ سے مخاطب ہونے کے لیے دوبارہ نظر الہائی ، لیکن وہاں کوئی بھی نہ تھا۔ علی بخش کو ہر طرف دوڑایا لیکن کہیں صراغ نہ ملا ۱۶۔

آخری عمر میں تو حضرت علامہ فنا فی الکنج بخش ہو کر وہ گئے تھے۔ ان دنوں میں ایک تو وہ ”کشف المحجوب“ کا بہ کثرت مطالعہ کرتے اور دوسرے ۱۹۳۶ء سے لے کر اُس وقت تک جب کہ چلنے ہوئے سے بالکل معذور ہو گئے ہر روز صبح کی نماز انہی عزیز دوست ڈاکٹر لیاز احمد کی ہمراہی میں حضرت داتا گنج بخشؒ کی درگاہ میں ادا کرتے رہے اور معمول میں کبھی ناخد نہ ہوا۔ ہاں اگر وہ لاہور سے باہر گئے ہوں تو علاوہ بات ہے۔ ڈاکٹر لیاز احمد سابق ڈائریکٹر السٹیشیوٹ اف ٹیکنالوجی پنجاب یونیورسٹی کی نواسی محترسہ شہائیہ امین ایک مغمون میں بیان کر قریب ہیں۔

”الا مرحوم ایک بات کا جس کا وہ خاص طور پر ذکر کرتے تھے وہ علامہ اقبالؒ کی حضرت داتا گنج بخشؒ کے لیے عقیدت تھی۔ ایک بار

فقیر کو دے دھا، اُس نے دعا دی۔ بھر میں اور گرامی حضرت داتا گنج بخش^{۱۱} کے مزار پر جا پہنچے۔ بیان ہم کچھ دیر تھہر سے اور فاصلہ ہڑھ کر کھر واپس لوٹ آئے۔ اُسی روز میرے منشی طابر نے مجھے ہائج سو روپے کا نوٹ دیا اور کہا کہ ایک مقدسے والا آیا تھا اور وہ یہ ہائج سو روپے آپ کی فیس دے گیا ہے۔ حضرت گرامی جو میرے پاس پیشے تھے بولے ڈاکٹر صاحب لیجیے آپ کو ایک کے ہائج سو مل کتے^{۱۲}۔ فقیر سید وحید الدین اپنے والد مکرم کی زبانی ایک واقعہ اس طرح بیان فرماتے ہیں :

”کل صبح میں اقبال کے ہاں گیا تو گوبایا مجرے منتظر تھے۔ دیکھتے ہی کھل گئے اور کہا اچھا ہوا فقیر تم آگئے، مٹا ہے کہ حضرت داتا گنج بخش^{۱۳} کی درگاہ میں آج کل کوئی ہت روشن ضمیر بزرگ قیام رکھتے ہو۔۔۔ ان سے ایک سوال کا جواب چاہتا ہوں۔ سوال یہ ہے کہ جب مسلمانوں سے یہ وعدہ ایزدی ہے کہ وہ اقوام عالم میں سرفراز اور سر بلند ہوں گے تو آج کل یہ قوم اتنی ذلیل و خوار کیوں ہے، اچھا ہے تم بھی ساتھ چلو، اکیلے زحمت کون کرسے۔ میں نے حاسی بھری اور چلنے کی تیاریاں شروع کر دیں۔۔۔۔۔۔ داتا گنج بخش کے سفر کا فہرست ہوتے ہی انہوں نے علی بخش کو آواز دی اور کہا دیکھو ہم باہر جا رہے ہیں۔ ذرا جلدی سے فقیر کے لیے حصہ بھرو اور بھاگ کر کچھ مودا لیجن وغیرہ لے آؤ۔ اس اہتمام میں حسب معمول جانے کتنا وقت نکل گیا۔ جب صبح سے دوپہر ہو گئی تو میں نے کہا بھٹی اقبال تمہارا کہیں جانے کا ارادہ، تو ہے نہیں یوں ہی وقت ضائع کر رہے ہو، میں تو اب گھر چلا! اقبال اس پر کچھ چونک سے ہڑے اور کہا بھٹی اب تو واقعی دھوپ تیز ہو گئی ہے، تم جانا چاہتے ہو تو جاؤ لیکن یہ وعدہ کرو شام کو ضرور آف گے کچھ بھی ہو ہمیں ان بزرگ کے ہاس ضرور جاتا ہے۔ میں وعدہ کر کے چلا آیا، سہ پہر کو بھر پہنچا لیکن بھر اسی طرح مقد اور سوڈا لیجن میں دن ڈھل گیا۔ میں نے اقبال سے اس تسابیل کا ذکر کیا تو اقبال بہت ہی انکسار سے کہنے لگے، بھٹی اس دفعہ معاف کر دو صبح ضرور چلیں گے۔

مالک تمام کے دوران وہ سینکڑوں دفعہ اولیائے کرام کے مزارات عالیہ ہر حاضر ہوئے ہوں گے۔ اس مسلسلہ میں ہمارے ہاں معلومات بہت کم ہیں۔ ہاں یہ ثابت ہے کہ وہ حضرت داتا گنج بخشؒ، حضرت میان میرؒ اور حضرت شاہ محمد غوثؒ کے مزارات مقدسہ ہر ہمam عمر باقاعدگی سے چادر ہوتے رہے حضرت علامہؒ علی ہجویریؒ کا ذکر اس طرح کرتے ہیں :

سید ہجویر خندوم اسم
پندهائے کوہسار آسان گسوخت
در زمین ہند قشم سجدہ ریفت
عہد فاروق رخ از جالش قازہ شد
پاسبان عزت ام الكتاب
خاک پنجاب از دم او زلده گشت
صبع ما از سهر او تابنہ گشت

جناب میان ایم۔ اسلم نے ”راوی“ کے اقبال نمبر اور فقیر سید وحید الدین مرحوم نے روزگار فقیر جلد اول میں دو ایسے واقعات درج کیے ہیں جو حضرت داتا گنج بخشؒ کے ساتھ حضرت علامہؒ کی عقیدت ہر ہی سبی نہیں بلکہ حضرت علی ہجویریؒ کی گرامات میں بھی شامل ہو سکتے ہیں۔

میان ایم۔ اسلم حضرت علامہؒ کی زبان بیان کرتے ہیں :

”آپ نے فرمایا کہ حضرت گرامی آئے ہوئے تھے اور حسب دستور میرے نام مقیم تھے۔ ایک روز ہم دونوں صحیح صحیح کھر سے لکل کر حضرت داتا گنج بخشؒ کے مزار ہر فائدہ بڑھنے کو چلے، بھائی دروازہ کے پاہر ایک سفید ریش آدمی با تھے یہیلاۓ یہیلاۓ یہیلاۓ تھا۔ میری جیب میں ایک چونی تھی، میں نے وہ چونی اُس کے ہاتھ پر رکھ دی، لیکن اُس نے چونی زمین ہر ہوینک دی اور ایک روپیہ مانگا، مانگنے کا انداز کچھ ایسا تھا کہ میرا قدم آگے کو لہ بڑھا۔ میں نے گرامی صاحب نے کہا کہ آپ دربار کو چلیے میں آپ کے لیجھے ایجھے پہنچتا ہوں۔ گرامی صاحب نے کہا کہ وہ اسی جگہ میرا التظار کریں گے۔ کھر دروازے کے قریب ہی تھا۔ میں نے کھر سے ایک روپیہ لیا اور واہس آکر اُس

مگفته ہو کے کلی دل کی بھول ہو جائے
بہ التجاہی مسافر قبول ہو جائے^۱

بوروپا سے اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے کے بعد علامہ جب وطن واہس
لوئی تو ہر دہلی میں حضرت نظام الدین اولیاء^۲ کے دربار پر الوار میں^۳
سلام کے لیے حاضر ہوئے۔

۱۹۱۱ء میں دہلی میں محمدن آیجو کیشنل کالفرنس کا اجلاس ہوا تو
امن اجلاس میں تحریر کرتے ہوئے حضرت علامہ^۴ نے فرمایا:

”میں جب سکھی دہلی آتا ہوں تو میرا یہ دستور رہا ہے کہ ہمیشہ^۵
نظام اللہین محبوب الہی^۶ کے مزار پر جایا کرنا ہوں اور وہاں کے دیگر
مزارات پر بھی ہمیشہ حاضر ہوا کرنا ہوں“^۷۔

ایک دفعہ خواجہ حسن نظامی کو نیاز کی رقم بھیجی اور لکھا:

”یہ نیاز جو آپ کو ہے ہی ہے۔ والدہ محترمہ کی نیاز تھی، قبول
فرمائیے۔ بھائی صاحب کا ارادہ خود حاضر ہونے کا تھا مگر شاید انہیں
فرصت نہ تھی“^۸۔

ایک دفعہ حضرت علامہ^۹ نے نیاز کے بارہ روپے ارسال کیے اور
خواجہ صاحب کو لکھا۔

”مکرمی بارہ روپے جس طرح آپ کے خیال میں آنے خرج کر دیجیئے
حلوہ ہکا دیجیئے یا خالقہ کے متعلقین میں تقسیم کر دیجیئے“^{۱۰}۔

(۳)

حضرت علامہ^{۱۱} تھبیل علم کے لیے لاہور آئے اور ہر یہیں کے ہو
کر رہ گئے اور آخر داڑا کی نگری ہی میں ان کی آرام کاہ بنی - چالیس (۲۰)

۱۔ کلیات اقبال حصہ اردو، بانگ درا، ص ۹۶ تا ۹۷

۲۔ ایضاً - ص ۳۰۴

۳۔ مقالات اقبال مرتبہ سید عبدالواحد معینی لاہور ۱۹۶۳ء -
ص ۱۳۳

۴۔ اقبال نامہ مرتبہ شیخ عطاء اللہ حصہ دوم ص ۳۳۰

۵۔ ایضاً ص ۳۶۲ - ۳۶۵

منشی لنر مدد سکے مکافہ ہو تھوڑی دیر آرام کیا بعد میں سب دوست مل کر
حضرت محبوب اللہی خواجہ نظام الدین اولیاء قدس سرہ کی درگاہ کی طرف
روانہ ہوئے۔ درگاہ میں پہنچ کر مزار مبارک ہر حاضر ہوئے۔ اول
اقبال نے عالم تنهائی میں مزار مبارک کے مریانے بیٹھ کر ذیل کی نظم
لٹھی اور ان کی درخواست ہر سب احباب باہر صحن میں نہ مرے رہے۔
بعد میں دوستوں کے اصرار ہر اقبال نے اس نظم کو درگاہ کے صحن میں
بیٹھ کر مزار مبارک کی طرف منہ کر کے ایک نہایت درد الگز اور
دل لشیں لمحجی میں پڑھا۔ سب احباب اور دیگر مسامعین نہایت متاثر ہوئے
اور بے تھاشہ زبان سے موقع ہے موقع کلمات تحسین و آفرین لکھنے تھے،
ایک صویت کا عالم تھا جس کی تصویر حاضرین کے تصور ہی کھینچ
سکتے ہیں“ ۱ - اب ”التجانی مسافر“ کے چند اشعار ملاحظہ کریں :

فرشتے ہڑھتے ہیں جس کو وہ نام ہے تیرا
بڑی جانب تری، فیض عام ہے تیرا

تری لحد کی زیارت ہے زندگی دل کی
سبیع و خضر ہے اونچا مقام ہے تیرا

جلی ہے لیے کئے وطن کے لکار خانے ہے
شراب علم کی لذت کشان کشان مجھ کو

فلک نشیں صفت سہر ہوں زمانے میں
تری دعا سے غطا ہو وہ نردہاں مجھ کو
مقام ہم سفروں سے ہو اُن قدر آگے
کہ سمجھیے منزل مقصود کاروان مجھ کو
مری زبان قلم سے کسی کا دل نہ دکھیے
کسی سے شکوہ نہ ہو زیر آہان مجھ کو

۱۔ رسالہ برگ کل کراچی اقبال نمبر ۱۹۷۰ء مضمون عالیہ سلطانہ

کہیا ہے بھی فروٹ تر لیری ناگ در مجھے
 پان عطا گھوڑے میرے منصود کا گویز مجھے
 تو ہے محبوب اللہی سکر دعا میرے لئے
 یہ معیت ہے مثالِ نتھیٰ محشر مجھے
 آہ اسی حمی میں اگر تو نے خبر میری نہ لی
 خرق کر ڈالی گی آخر کو یہ چشم تر مجھے
 ہو اگر یوسف مرا زحمت کشہ چاہ الم
 چین آئے صحر آزادی میں ہھر کیوں سکر مجھے
 کیا کھوں میں قصہ پسدردی اپل وطن؟
 تیر کھونی ہو یجتنا ہے اور کھونی نشر مجھے
 ہمیں لشکار تھنا نے دل لاکام ہوں!
 لاج رکھ لینا کہ میں اقبال کا ہم لام ہوں”^۲

۱۹۰۵ء میں حضرت علامہ اعلیٰ تعلیم کے لیے عازم یورپ ہوئے تو
 حضرت خواجہ نظام الدین اولیاءؒ کی درگاہ پر حاضر ہوئے اور اپنا پدیدہ عقیدت
 ایک نظم بعنوان ”التجانی مسافر“ میں پیش کیا یہ نظم پہلی دفعہ ماینامہ
 ”نجن“ کے اکتوبر ۱۹۰۵ء کے شمارے میں شائع ہوئی اور اس کے شروع
 میں جناب سید غلام بھیک نیرنگ نے ایک تمهید لکھی جس کا ایک
 اقتباس درج ذیل ہے۔

”۲ ستمبر ۱۹۰۵ء ہمارے خاص احباب کی تاریخ محبت کا ایک یادگار
 دن ہے۔ صبح کا سہالا سان ہے، بمبئی میل دہلی سے ریلوے سیشن لا
 پھڑی ہے۔ خواجہ حسن نظامی دہلوی اور منشی لنگ ہد بی۔ اے اسٹیشن
 ہر استقبال کو آئے۔ استقبال کمن کا ہے، جدید شاعری کے روح روان اقبال
 اور اُس کے پڑاپیوں کا۔ وہ کیسے؟ اقبال بفرض تعلیم علوم و فنون
 انگلستان کو روانہ ہوئے یہی۔ لیرنگ اور اکرام اپنے ہمارے دوست کو
 رخصت کرنے کے لیے دہلی تک ماہ کئے ہیں، ریل سے اتر کہ

۱۔ حضرت نظام الدین اولیاءؒ کے خادم کا نام

۲۔ رخت سفر مرتبہ الور حارت ہار دوم ۱۹۴۶ء ص ۱۶۱

اکیلے ہی ان کے پاس موجودہ تھے ۔ صرفہ تھوڑی دیر پہلے والدہ نے
ان سے وعدہ لیا کہ وہ ہر روز گیارہ مرتبہ سورہ یسین پڑھ کر
ان کی روح کو ایصال نواب کیا کریں گے ۔ ان وعدہ کو انہوں نے بڑے
استقلال سے لبھایا ۔ وہ ۱۹۳۶ء میں فوت ہوئے اور سیدنا شاہ سرست
سہروردی (پیر و مرشد حضرت شاہ دولہ ولی) کی درگاہ واقع سیالکوٹ
میں دفن ہوئے ۔

(۲)

حضرت علامہ اوزگان دین کی وفات کے بعد یہی ان سے استعانت
اور ان کے مزارات مبارکہ سے قیوں و برکات حاصل کرنے کے قائل تھے ۔
۱۹۰۳ء میں جب ان کے بڑے بھانی شیخ عطاء اللہ ہر ایک انتاد پڑی تو
انہوں نے حضرت خواجہ نظام الدین اولیاء کے حضور منظوم استغاثہ
لیش کیا ۔ جیسے خوش خط لکھوا کر درگاہ کے دروازہ ہر لٹکایا اور ان
استغاثہ کی برکت شیخ عطاء اللہ باعزت طور ہر بڑی ہوئے ۔ ان استغاثہ
کے چند اشعار ملاحدہ ہوں :

”کیوں نہ ہوں ارمان میرے دل میں کلیم اللہ کے
طور در آگوش ہیں ذرے تیری درگاہ کے
ہے زیارت کی تمنا ۔ المدد اے سوزِ عشق
پھول لا دے مجھے کو گلزار خلیل اللہ کے
کس قدر سرسبز ہے صحراء محبت کا تری
اشک کی نہریں ہیں اور سائے ہیں نخل آہ کے
تر جو تیرے آستانے کی تمنا میں ہوئی
اشکِ موق بن گئے چشمِ نماشہ خواہ کے
میرے جیسے، بے لواون کا بہلا مذکور کیا؟
قیصر و فغمور دربار ہیں تیری درگاہ کے
ہند کا دالتا ہے تو تیرا ہڑا دربار ہے
کچھ ملے مجھے کو ہیں ان دربار گورنر بار سے
سبخت بھے میری معصیت، سخت کھرا یا ہوں میں
لن کے فریادی تری سرکار میں آیا ہوں میں

خواجہ نظام الدین اولیاء کے دربار پر انوار پر حضور بروکات کے لیے حاجر ہوئے اور منظوم لذیانہ عقیدت پیش کیا تو وہاں بھی آپ کو نہیں بھولیے اور بڑی عقیدت سے اُن کا ذکر ہے۔ ملاحظہ ہو:

وہ شمع بارگہ خالدان مستحبی
رسے کا مثل حرم جس کا آستان مجھے کسو
نفس سے جس کے کھلی میری آرزو کی کلی
بنایا جس کی مروت نے لکھ دان مجھے کسو
دعا پہ کر کر کھدا ولد آسان و زین
کرے پھر اُن کی زیارت سے شادمان مجھے کوا

مولانا سید میر حسن میں ہے شمار خوبیوں کے علاوہ جو سب سے بڑی خوبی تھی وہ اُن کی "استقامت" تھی جس بات کا ارادہ کر لیتی یا وعدہ کر لیتی اُسے ہر حالت میں لبھانے کی کوشش کرتے۔ اُن کی استقامت کا ایک واقعہ مولانا عبدالمجید سالک امن طرح بیان کرتے ہیں:

"ابھی شاہ صاحب کا عالم شباب ہی تھا کہ اُن کی پمشیرہ سخت بخار ہو گئیں یہاں تک کہ بھینی کی کوئی صورت نہیں رہی۔ ایک دن شاہ صاحب اُن کے پاس بیٹھئے تھے، آبدیدہ ہوئیں اور کہنے لگیں کہ اب میں سر جاؤں کی اور کوئی میری قبر پر بھی نہ آئے کا۔ شاہ صاحب بھی آبدیدہ ہو گئے اور فرمایا: اللہ تمہیں شفاذے لیکن اگر کوئی حرج صرچ ہو گیا تو میں وعدہ کرتا ہوں کہ جب تک جیوں گا تمہاری قبر پر آیا کروں گا۔ پمشیرہ کا انتقال ۱۸۷۸ء میں ہوا اور شاہ صاحب کی بینائی ۱۹۲۸ء میں یعنی انتقال سے دو سال پہلے زائل ہو گئی۔ اُن پیاس میں کی مدت میں اُن کا مستقل پہ معمول رہا کہ روزانہ صبح کے وقت پمشیرہ کی قبر پر جا کر فانصہ ہڑھتے۔ مساٹے اُن دلوں کے کہ شاہ صاحب کو سیالکوٹ ہی سے باہر جانا ہڑا ہو اُن معمول میں ایک دن بھی ناخواہ نہ ہوا۔"

اس قسم کی استقامت کی ایک اور مثال میرے عم مرحوم سید ظہور اللہ شاہ^۱ سیالکوٹ کی زندگی بھی سلتی ہے۔ والدہ کی وفات کے وقت وہ

۱۔ "کلیات اقبال حصہ اردو" بالگ درا، ص ۷۴

۲۔ ذکر اقبال تالیف عبدالمجید سالک لاہور ص ۲۵۵ - ۲۶۶

کے لیبر تبلیغ میں گلہا لوق ہے اور صوف کی ہات گیوں زیادہ مؤثر ہوئے ہے۔ ممکن ہے کہ یہ واقعہ حضرت علامہ سید میر حسن ہی سے ہے اور ملاحظہ ہو:

”ہمارے سیلکوٹ کے قریب تھامیل وزیر آباد میں ایک بزرگ گیسیر شاہ نام کے دہا کرتے تھے۔ رائدانہ طریق کے ایک صاحب کرامت درویش تھے اور مراقبہ و وحدت الوجود سے انہی خصوصیت تھی۔ قرب و جوار کے تمام معززین ان کے حلقہ میں دین میں شامل تھے ایک روز کا ذکر ہے کہ دیوان صاحب جو ان کے معتقد تھے انہی اکتوبر یعنی کی شادی سے فارغ ہو کر حضرت کی زیارت کو آئے اور آئے ہی انہی نام و نمود کا نقشہ اکارنا شروع کیا۔ وہ بزرگ ان کے اخراجات کی طویل فہرست خموشی سے من رہے تھے۔ ایک درویش نے مائیں صاحب کی خدمت میں آ کر عرض کیا کہ حضرت کھانا تیار ہے، مائیں صاحب نے پوچھا بھائی خشک روپی ہے کہ ساتھ کوفی سالن ہی ہے۔ درویش نے عرض کیا حضرت اس وقت سالن موجود نہیں۔ حضرت نے دیوان صاحب سے فرمایا کہ ذرا بازار سے جا کر ایک مولی تو لے آؤ۔ اتفاقاً دیوان صاحب کی جیب میں اس وقت کوفی بیسہ موجود نہیں تھا، ذرا کھیسانے ہوئے اور مائیں صاحب کے سامنے جو چند کوڑیاں رکھی تھیں انہیں دیکھ کر بولیے حضرت یہ کوڑیاں دلانیے۔ میرے پاس اس وقت کچھ نہیں۔“

آپ نے فرمایا: یعنی کی شادی لے جو تم نے نام و نمود حاصل کیا ہے وہ دے کر ایک مولی لے آؤ۔ دیوان صاحب مسکرانے اور کہنے لگے: بہلا حضرت نام و نمود کے عوض بھی کوفی کھانے ہئے کی چیز یا تھا آ سکتی ہے ا مائیں صاحب نے انہی معمولی ظریفانہ طریق میں کہا کہ بھائی جس نام و نمود کی قیمت ایک مولی بھی نہیں پڑی اس کے حصول سے کیا فائدہ۔ دیوان صاحب نہایت خفیف ہوئے اور آئندہ کے لئے انہی حرکات سے توبہ کی ۱۰۔“

مولانا سید میر حسن سے حضرت علامہ کو تمام عمر گھری عقیدت رہی ہے یہاں تک کہ ۱۹۰۵ء میں پورب جانے ہوئے جب علامہ

تھا۔ اتنا معلوم ہے کہ ان میں ایک سید چراغ بھی تھے جو گجرات سے
ترک وطن کر کے انہیں کے قریب عملہ کشمیریاں میں آباد ہوئے۔ مولوی
علام مرتضیٰ جن کی میر حسن^۱ نے بہت تعریف کی ہے کے شاگرد تھے^۲۔

خوش قسمتی سے نوجوان اقبال کو استاد اور مربی بھی اوسا ملا جو
اویلیائے کرام کی محبت و عقیدت سے سرشار تھا۔ عرس، کرامات اور
اویلیاء کرام سے نذر و نیاز کا فائل تھا۔ ڈاکٹر سید سلطان محمود حسین
انہی گران مایہ تالیف ”شمس العلما مولوی سید میر حسن“ میں فرماتے ہیں:

”آپ کے آپاؤ اجداد مذہب پرست تھے۔ سنت نبوی کے زلدہ نمونے
تھے۔ اس ایسے آپ بھی اُسی نمونے کے انسان تھے۔ اللہ والوں کی صحبت
میں شریک ہو کر اُل کی اچھی اچھی پاتوں سے مستفید اور مستفیض ہوا
کوئی نہیں۔ اس کے علاوہ بزرگوں کے مزاروں پر جا کر فاقہہ بڑھ گز
اُن کے لیے خدا ہی بخشش کے طلب کار ہوا کرتے، وزیر آباد سے چار فرلانگ
کے فاصلہ پر ایک سید بیویوگ کا مزار تھا، وہ بزرگ سید شہا شاه کے نام
سے مشہور تھے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ بزرگ لاہور کے حضرت دانا گنج بخش^۳
کے مریدوں میں سے تھے۔ اُن کے مزار پر یساکھ میں عرس ہوا کرتا
تھا۔ میر صاحب امن عرس میں شریک ہوتے تھے۔ وزیر آباد سے تبدیل
ہو کر جب سیانکوٹ آئے تو یہاں آ کر بھی اس مزار کو نہیں بھولی اور
انھی دوستوں مولوی امام الدین گجراتی، مولوی انشاء اللہ اور
مولوی مراد علی ساکن بیکوال سے مل کر مشترکہ خرچ سے عرس کے موقع
پر بلاؤ کی دیک پکایا کرتے تھے^۴۔“

مولانا سید میر حسن کے انہی عہد کے مشاہیر صوفیائے کرام سے بھی
تعلقات تھے۔ ان بزرگوں میں سید کیسر شاہ^۵ ساکن وائیں ضلع گوجرانوالہ
بھی تھی۔ سید کیسر شاہ کا ایک دل چسب واقعہ حضرت علامہ اقبال^۶ نے
بیان کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک عام مولوی اور صوفی

۱۔ دالائی راز تصنیف للذیر الیاذی لاہور ۱۹۷۹، ص ۶۰۔

۲۔ شمس العلما مولوی میر حسن تالیف ڈاکٹر سید سلطان محمود حسین

لاہور ۱۹۸۱، ص ۶۱۔

۳۔ ایضاً، ص ۱۴۴۔

لی یہ اُڑ رہا ہے اور بہت سے لوگ ہاتھ انہا گز اور اوچھل گز اُس
و پکڑنے کی کوشش کر رہے ہیں - لیکن وہ کسی کی گرفت میں نہ آیا -
و یہی ان تمثیلائیوں میں کھڑا تھا اور خواہش مند تھا کہ غیر معمولی
ل کا یہ پرلڈ، میرے ہی ہاتھ آ جائے - وہ پرلڈ یک بیک میری آغوش
ن آ گرا - میں بہت خوش ہوا اور درسرے منہ تکتے رہ گئے - امن کے
جو عرصہ بعد مجھے اس خواب کی تعبیر یقیناً ہوئی کہ پرلڈ عالم روحانی
بیدا ہونے والا ہے جو صاحب اقبال ہو گا ۱۶ -

خلیفہ عبدالحکیم ایک اور واقعہ حضرت علامہ کی ذہافی بیان
رتے ہیں :

"میں نے والدہ کی ذہافی سنایا ہے کہ ایک آدم مرتبہ ایسا بھی ہوا
و والد کی موجودگی میں بے چراغ کمرے کے اندر تاریک رات میں
جیب و غریب قسم کا نور ظاہر ہوا - اور تاریک کمرے میں ایسا معلوم
ہوا کہ سورج نکل آیا ہے" ۲۷ -

حضرت علامہ کے والد اگرچہ معمولی بڑھ لکھتے تھے - تصوف
یہ دل چسپی کی بنا پر اُن کے ہاں ایسے اصحاب کا اکثر اجتماع ہوتا جو
وقیائے کرام سے سچی عقیدت و محبت رکھتے تھے اور مجلس میں صوفیاء
نورام کی تصنیفات مثلًا فصوص الحکم اور فتوحات مکیہ وغیرہ بڑھی جاتیں
و اُن پر بحث ہوتی - وہ اپل علم و فضل جو اس مجلس میں شریک ہوتے
ہیں ایک مولوی مید چراغ شاہ" (راقم العروف کے حقیقی دادا) یہی
یہ گجرات سے آ کر کشمیری محلہ سیالکوٹ میں آباد ہو گئے
یہ بڑھے عالم ، فاضل اور مسلسلہ نقشبندیہ کے صاحب دل بزرگ تھے
ہد لذیل نیازی شاہ صاحب کا ذکر امن طرح گرتے ہیں :

"ہد اقبال نے اگرچہ صرف اتنا کہا ہے کہ اس خلقے میں کتب تصوف
ا مطالعہ ہوتا لیکن یہ نہیں بتایا کہ یہ حلقہ کتنے بزرگوں پر مشتمل

۱۔ فکر اقبال تصنیف ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم لاہور، بار اول -

۲۔ ۱۳ - ۱۵

۲۔ "آثار اقبال" مرتب خلام دستگیر حیدر آباد دکن ، طبع دوم

حضرت علامہ کے والد صوفی نور مدد[ؒ] اور وہ خود سلطان العارفین حضرت سلطان محمود[ؒ] دربار آوان شریف (کجرات) سے سلسلہ قادریہ میں بیعت[ؑ] تھی۔ صوفی نور مدد صاحب کرامت بزرگ تھی اور جو صوفی ہی ان سے ملتا ان کے صوفیاں مزاج اور اولیاء دوستی سے بہت متاثر ہوتا۔ ذاکر خلیفہ عبدالحکیم فرماتے ہیں۔

”راقم العروق گو ان کے والد ماجد شیخ نور مدد صاحب سے بھی ملنے کا اتفاق ہوا جس زمانہ میں علامہ اقبال[ؒ] الارکی میں رہتے تھے۔ وہ در حقیقت اسم باسمی تھے۔ نور مدد ان کے چہرے ہر متجلی تھا وہ خدا رسیدہ صوفی تھے اپاکیزہ اسلامی تصوف کا ذوق اقبال کو پاپ سے ورثہ میں لا..... پہلی ہی ملاقات میں شیخ نور مدد صاحب نے اقبال کو، پیدائش کے ایک دلنوسب قصہ مجھ سے بیان فرمائے لگے：“
”کہ اقبال ابھی ماں کے پیٹ میں تھا کہ میں نے ایک عجیب خواب دیکھا، ٹھیا دیکھتا ہو، کہ ایک نہایت خوشناہ برلنہ سطح زمین سے تھوڑی

- (ا) آئینہ اقبال تالیف عبداللہ قریشی لاہور ص، ۲۵۳ -
- (ب) مطالعہ اقبال مرتب گویر نوشابی لاہور ص، ۳۶ - ۳۷
- (ج) زلڈہ روڈ جلد اول تالیف جسشن جاوید اقبال لاہور، ص ۶۰
- (د) دانائی راز تالیف سید نذیر نیازی لاہور، ص ۲۵
- (ه) ماونامہ خیائی حرم، لاہور، اپریل ۱۹۶۵ء مضمون سید نور مدد قادری ص، ۳۳ - ۳۶
- (و) ماونامہ آئینہ لاہور، اپریل ۱۹۶۵ء مضمون سردار علی احمد خان ص، ۳۳ - ۳۴

(۱) ”محترمی و مکرمی سید نور مدد قادری صاحب

سلام سنتون - یہ بات ہمارے خالدان میں بیشتر کو معلوم ہے کہ حضرت علامہ کے والد حضرت قاضی سلطان محمود[ؒ] کو آوان شریف ان کی بیعت کے لئے لے گئے تھے
جاوہ اقبال ۱۰ مارچ ۱۹۸۰ء“

(۱)

علامہ اقبال کی عقیدت صوفیائے عظام سے

میڈ نور پدھ قادری

علامہ اقبال، اپا عن جد صوفیائے کرام کے معتقد تھے اور روایات تصوف سے گہری دل چسپی رکھتے تھے۔ علامہ اقبال کے ایک جد امجد کا ذکر سید نذیر نیازی مرحوم نے ان کی زبانی اس طرح بیان کیا ہے۔

”ہمارے والد کے دادا یا بڑا دادا پیر تھے۔ ان کا نام تھا شیخ اکبر انہیں بھروسی اس طرح ملی کہ ”سن کھتراء“ (سیالکوٹ) میں سادات کا ایک خالدان تھا جسے لوگ سید نہیں مانتے تھے۔ اس خالدان کے سربراہ گھو ایک روز جو غصہ آیا تو ایک سبز کھڑا اوڑھ کر آگ میں بیٹھے گئے۔ جس کے متعلق روایت تھی کہ حضرت امام حسین رضی کی یادگار ہے۔ اس کی برکت سے آگ نے ان پر کوئی اثر نہ کیا۔ مخالفوں نے یہ دیکھا تو الہیں یقین ہو گیا کہ فی الواقع سید ہیں۔ ان کا انتقال ہوا تو شیخ اکبر نے ان کے سریدون کو سنبھالا اور خالدان کی خدمت کرنے لگے۔ ایک مرتبہ اسی خالدان کا ایک فرد والد ماجد کے پاس آیا اور کہنی لگا کہ آپ دھسوں کی محارت کیوں نہیں کرتے۔ اس زمانہ میں معمولی دھسوں کی قیمت دو روپیہ فی دھسے سے زیادہ نہ تھی۔ والد ماجد نے کوئی دو چار سو دھسے تیار کیے تو قدرت خدا کی ایسی ہوئی کہ سب اچھے داموں لروخت ہو گئے تو کافی روپیہ جیل ہو گیا۔ بس یہ ابتدا تھی ہمارے دن ہمنے کی“ ۱۴۔

۱۔ اقبال کے حضور تالیف سید نذیر نیازی گراجی ۱۹۷۱ء

ص ۱۶۹ - ۱۷۰ -

بہارے للہی معاولین

گجرات	جناب سید لور ہد قادری
گورنمنٹ ڈگری کالج ، جہنگ	جناب سعیح اللہ قریشی
چیرمین شعبہ تاریخ مسلم ، سنہ یولیورسٹی	ڈاکٹر ہد یعقوب مغل
جام شورو	ڈاکٹر سید معین الرحمن
صدر شعبہ اردو ، گورنمنٹ کالج ، لاہور	جناب نادر قمرانی
پلوچستان یولیورسٹی ، کوئٹہ	پروفیسر ہد اسلام
شعبہ تاریخ ، پنجاب یولیورسٹی (نیو کیمپس)	جناب سعد اللہ کلیم
لاہور	پروفیسر ہد منور
علامہ اقبال اوین یولیورسٹی ، اسلام آباد	ڈاکٹر حسن اختر
ناظم ، اقبال اکادمی پاکستان ، لاہور	جناب راجہ سلطان مقصود
شعبہ اردو ، گورنمنٹ کالج ، لاہور	ڈاکٹر رفع الدین باشی
نذر اسلام روڈ ، کلبرگ ، لاہور	جناب صدیق جاوید
شعبہ اردو ، اوریشنل کالج ، لاہور	جناب الفضل حق قریشی
شعبہ اردو ، گورنمنٹ کالج ، لاہور	جناب منتظر جاوید
شعبہ لائبریری سائنس ، پنجاب یولیورسٹی	ڈاکٹر حسن اختر
(نیو کیمپس) لاہور	ڈاکٹر رفع الدین باشی
۔ - س خالد بن ولید روڈ ، سمن آباد ، لاہور	
کورنمنٹ کالج ، لاہور	
یولیورسٹی اوریشنل کالج ، لاہور	

مقالات کے مندرجات کی ذمہ داری مقالہ تکار حضرات ہر ہے - مقالہ لکھ کر کی
راستہ اقبال اکادمی پاکستان ، لاہور کی راستہ تصور نہ کی جائے ۔

اقبال روپیو

محلہ اقبال اکادمی پاکستان

بہ رسالہ اقبال کی زندگی ، شاعری اور فکر ہر علمی تحقیق کے لیے وقت ہے
اور اس میں علوم و فنون سے اُن تمام شعبہ جات کا تنقیدی مطالعہ شائع ہوتا ہے
جس سے اُنہیں دلچسپی تھی ، مثلاً اسلامیات ، فلسفہ ، تاریخ ، عمرانیات ، مٹھب ،
ادب ، فن ، آثاریات ، وغیرہ ۔

بمل اشتراک (چار شماروں کے لیے)

بیرونی مالک	پاکستان
8 ڈالر یا 4.50 بولا	38 روپے
فہمت فی شاہر	
2.00 ڈالر یا 1.00 بولا	10 روپے
قیمت "اقبال نمبر"	
4 ڈالر یا 2.00 بولا	20 روپے

ضامین ہوانے اخراجات

معتمد مجلس ادارت ، "اقبال روپیو" ، ۱۱۶ میکلوڈ روڈ ، لاہور ، کے لئے ہر ای
ضمون کی دو کاپیاں ارسال فرمائیں ۔ اکادمی کسی ضمون کی کمشدگی کی کسی
طرح ہمی ذمہ دار نہ ہوگی ۔

ناشر : اقبال اکادمی پاکستان ،
۱۱۶ - میکلوڈ روڈ ، لاہور

طبع : زرین آرٹ برس ،
۱۱۶ - دہلوی روڈ ، لاہور

لـ ٤٣٠ لـ ٣٨

لـ ١٠٠ لـ ٢٠٠

لـ ٢٠٠ لـ ٤٠٠

مصنف ملک اقبال

اقبال زیلو

جنوری ۱۹۸۰

القابل تعبیر

مدیر

پروفیسر محمد منوچہر



اقبال اکادمی پاکستان — لاہور

